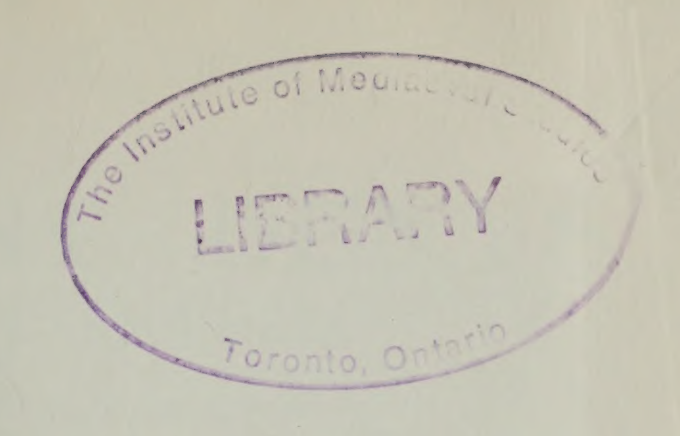


ŒUVRES

DE

SAINT DENYS

L'ARÉOPAGITE

TRADUITES DU GREC

ET PRÉCÉDÉES D'UNE INTRODUCTION

PAR

Mgr DARBOY

ARCHEVÊQUE DE PARIS

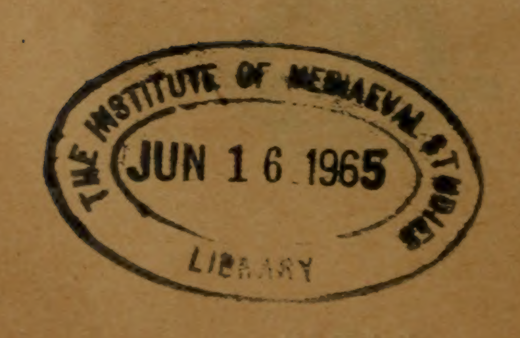
REPRODUCTION DE L'ÉDITION ORIGINALE DE 1845



PARIS

MAISON DE LA BONNE PRESSE

5, RUE BAYARD, 5


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
JUN 16 1965
LIBRARY

Mon Révérend Père,

. . . .

Par votre lettre vous me parlez des œuvres de saint Denys l'Aréopagite qu'on ne trouve plus nulle part. Vous me dites que vous pourriez peut-être, si je vous en donnais l'autorisation, pousser à faire cette édition. Je veux bien, mon révérend Père, vous autoriser à faire ce que vous voudrez. C'est mon bien-aimé frère qui en a fait les frais; je crois que la propriété était à lui, car aucun des traités qu'il avait entre les mains ne dit un mot des œuvres de saint Denys l'Aréopagite. Je vous laisse toute latitude, car je suis bien aise de vous être agréable.

. . . .

JUSTINE DARBOY.

Fayl-Billot, 6 mars 1887.

Au T. R. P. PICARD, supérieur général des Augustins de l'Assomption.

INTRODUCTION

Il faut que les livres, comme les hommes, justifient de leur origine. Lorsqu'ils ne sauraient nommer leur père, l'opinion publique les accueille avec une sorte d'humeur hostile; et l'obscurité et le mystère, si puissants ordinairement à exciter la curiosité, ne font ici que décourager la confiance. Une réprobation anticipée fait à ces enfants perdus des destinées ingrates; et la flétrissure qui ne les avait atteints cependant que par voie de solidarité, disparaît à peine parmi le prestige et dans l'éclat de leur réelle et propre gloire. Cette loi est empreinte de pensées hautement morales, et il ne faut pas l'abolir; mais on doit l'appliquer avec discrétion et réserve, de peur d'être injuste. Après tout, le bâtard de Dunois valait bien un autre homme; et quand même l'Iliade ne viendrait pas d'Homère, comme le disent en effet quelques critiques d'outre-Rhin, ce n'en serait pas moins un beau poème.

Ces remarques sont parfaitement applicables aux livres dont on offre ici la traduction. On les connaît peu, on les étudie encore moins. Qui a entendu parler de saint Denys l'Aréopagite

comme d'un philosophe distingué et d'un théologien sublime? Je ne sais même pas si l'on vous pardonnerait d'invoquer son autorité comme antique et vénérable, quoiqu'il soit certainement impossible d'assigner à cet écrivain une date moins reculée que le quatrième siècle.

Eh bien, quel est le principe de cette défaveur? Est-ce la faiblesse ou le peu d'importance des écrits eux-mêmes? Mais la philosophie n'a rien produit d'aussi élevé et d'aussi pur, l'antiquité ecclésiastique n'a guère d'ouvrages plus remarquables. N'est-ce pas plutôt le doute qu'on éleva sur leur authenticité? Je le pense assurément. Faut-il donc admettre que ces œuvres soient apocryphes? Il est beaucoup plus facile de faire voir qu'elles ne le sont pas. Alors pourquoi les flétrir, à raison de leur supposition qui est moins certaine, et non pas les honorer à cause de leur authenticité qui est plus probable? Ensuite pourquoi cet anathème préventif ne reculait-il pas devant la valeur intrinsèque et le mérite réel des livres dont il s'agit? C'est qu'en matière d'honneur et de légitimité, un soupçon est toujours chose grave, souvent chose mortelle; et puis encore c'est précisément un de ces cas d'injustice dont j'ai parlé plus haut.

Ainsi deux questions se présentent: les ouvrages attribués à saint Denys l'Aréopagite sont-ils véritablement de lui? puis quelle utilité et quelle portée faut-il leur reconnaître?

D'abord l'opinion que ces livres sont apocryphes, opinion mise à la mode par des hommes d'un catholicisme douteux, et amicalement saluée par le protestantisme en foule, est-elle la mieux fondée en raison? Nous sommes loin de le penser. Il ne suffit pas de quelques sophismes acerbes, ni d'un peu de bel esprit, pour se dispenser d'un examen approfondi, ou pour rendre une décision sans appel. D'ailleurs, quand même on ébranlerait nos preuves, il resterait encore à fonder l'opinion opposée; nous ne laisserons pas à nos adversaires le droit de se livrer avec intempérance à toutes les négations imaginables, tandis que nous serons dans l'obligation de tout établir positivement. C'est pourquoi nous demandons la révision d'un procès

jugé sous l'empire de préventions fausses, et peut-être même avec une partialité préméditée.

Ensuite, authentiques ou non, ces livres, qui remontent au moins jusqu'au quatrième siècle, ont un mérite incontestable, soit comme monuments, et à raison de leur antiquité, soit comme corps de doctrine, et à cause de la sublimité des enseignements qu'ils renferment, soit enfin à cause de l'influence puissante qu'ils exercèrent sur les études théologiques d'Orient et d'Occident surtout. Ils furent cités avec admiration et commentés avec amour par les plus grands génies. Les plus graves questions y sont abordées sans détour, et y reçoivent une solution claire et précise. La théologie en est élevée et pleine de pieuse ferveur, la philosophie hardie et pure, les pensées profondes et pompeusement rendues. Qu'on veuille bien les étudier, et on les absoudra sans peine des injures que leur ont décernées certains protestants, et, si j'ose faire ce rapprochement, de l'injuste oubli où ils furent laissés par quelques catholiques. Nous désirons aussi montrer la légitimité de cet éloge, en nous livrant à une appréciation sommaire des doctrines qu'a professées saint Denys, et en constatant leur influence sur le génie chrétien.

Cette introduction aura donc deux parties : la première où l'on dira ce qu'il faut penser touchant l'authenticité des ouvrages qui portent le nom de saint Denys l'Aréopagite; la seconde où l'on résumera les principaux points qu'a traités l'auteur, en rapprochant l'une de l'autre les assertions qui expriment toute sa pensée, et en les comparant avec les assertions analogues ou opposées des théologiens et des philosophes.

ARTICLE PREMIER

OU L'ON DISCUTE L'AUTHENTICITÉ DES LIVRES ATTRIBUÉS A SAINT DENYS L'ARÉOPAGITE

On doit estimer que saint Denys l'Aréopagite est l'auteur des livres connus sous son nom.

On désigne avec précision l'origine d'un grand nombre de monuments littéraires; tandis qu'on n'est pas encore fixé, si tant est qu'on doive jamais l'être, sur la véritable origine de quelques autres. Il y a donc des signes qui décèlent l'âge et le créateur des œuvres de l'esprit, et des principes qui règlent la critique dans l'appréciation de ces marques diverses et dans l'application qu'il s'agit d'en faire. En un mot, il y a une législation d'après laquelle se constate cette paternité intellectuelle ; autrement, on pourrait dire avec impunité que les poèmes d'Homère furent écrits par un de nos contemporains, et que les dialogues de l'orateur nous sont venus des Chinois ; autrement encore, on ne pourrait, touchant les questions de ce genre, ni entrer dans le doute, ni acquérir la certitude.

Il existe donc des caractères distinctifs auxquels on peut reconnaître l'origine d'un ouvrage, soit que nous les trouvions empreints en lui-même, soit que des témoins nous les présentent. Car tout livre rappelle nécessairement une époque, un style, un ordre d'idées qui sont comme ses titres de naissance; et presque toujours aussi il est cité, applaudi, ou combattu par les contemporains, ou par les générations postérieures.

Mais ces indications intrinsèques ou extrinsèques ne sont pas toutes également significatives. Elles se présentent parfois comme faits matériels, et alors on essaye moins volontiers de les combattre; parfois comme faits moraux, et alors il est plus facile peut-être de les plier au caprice des interprétations diverses.

Encore faut-il avouer que, dans l'une et l'autre espèce, on n'atteint pas, pour tous les cas, un même degré de certitude : la critique ne répand pas une égale lumière sur tous les points de son vaste domaine; il y a, comme dans le monde physique, les ténèbres épaisses, la clarté douteuse et la splendeur éblouissante.

Quand donc, en vertu de règles communément avouées, on s'applique à discerner les preuves d'authenticité et les preuves de supposition de quelque écrit, il arrive, ou bien qu'elles s'imposent à l'intelligence et à la bonne foi, de sorte qu'on ne peut les rejeter sans cesser d'être raisonnable et loyal; ou bien qu'elles sollicitent l'adhésion avec plus ou moins de force, tellement qu'on peut les rejeter sans absurdité, mais non pas sans témérité.

Il était bon de rappeler ces principes, dans une matière où il s'agit d'apprécier le silence et les témoignages des temps anciens, les négations et les affirmations quelquefois passionnées des partis, et nous voulons plutôt fournir au lecteur les éléments d'une solution, que proposer notre opinion d'une manière tranchante. Il nous semble donc téméraire de nier l'authenticité des œuvres de saint Denys, et nous croyons qu'on en conviendra, si l'on veut examiner les preuves, soit intrinsèques, soit extrinsèques, que nous rassemblons ici.

§ 1er. — PREUVES INTRINSÈQUES

Comment un livre peut-il attester lui-même qu'il est l'œuvre de tel auteur? C'est sans doute par les choses qu'il renferme, par le caractère des doctrines, par la couleur générale du style, par la nature des faits consignés. Ensuite quand est-ce que cette attestation d'un livre doit être réputée valable? Sans doute encore quand il ne présente aucune contradiction soit avec lui-même, soit avec d'autres monuments du temps. Donc un écrit ne doit pas être rejeté comme apocryphe, lorsque :

1° Il existe une parfaite analogie entre les doctrines de l'auteur

prétendu et les doctrines qu'il dut professer dans le siècle où on le place et dans la position qu'on lui fait; lorsque:

2° Le style, aussi bien que le fond des choses, rappelle les études et la profession d'ailleurs connues du personnage; lorsque:

3° L'écrivain signale la part qu'il a prise à des événements contemporains, et qu'il cite les hommes de son époque et les relations qui l'attachaient à eux, tellement que ces indications sont en conformité parfaite avec ce que l'histoire nous apprend de lui; lorsque :

4° En attribuant l'écrit à quelque faussaire, on tombe dans des difficultés réellement insolubles, dans des impossibilités morales.

Ces indices suffisent, parce que, en droit, les adversaires ne sauraient en imaginer d'autres, et parce que, en fait leurs observations se ramènent à ces quatre chefs. Ces indices réunis donnent au moins un haut degré de probabilité à une opinion: autrement, en droit, il faudrait abolir cette partie de la critique qui consiste à juger de l'authenticité d'un livre par les caractères qu'il présente, et, en fait, jamais aucun livre n'aurait des caractères intrinsèques d'authenticité.

C'est pourquoi il reste à conclure que notre Aréopagite est l'auteur des ouvrages qu'on lui attribue. En effet :

1° Il existe une parfaite analogie entre les doctrines exposées en ces livres, et les doctrines que dut professer saint Denys.

D'abord, membre de l'Aréopage, comme le suppose son nom, et comme l'atteste positivement saint Luc (1), Denys ne dut pas rester étranger à la philosophie. Ce tribunal, dont il était président, au rapport de Michel Syngel (2), ne se composait que d'hommes versés dans la science des lois et de la religion, et capables d'apprécier les différents délits contre les citoyens, la patrie et les dieux (3). C'est là que Socrate plaida la cause de la

(1) Act. Apost., cap. 17, 34. — (2) Michael Syngel, encom... in S. Dionys. — (3) Valer. Max., lib. II, cap. 6; Demosth. advers. Aristoc.; Cicero, lib. I, ad Attic. Epist. II; Isocrat., orat. areopagiticâ; Lucian., in Anachars. seu de gymnasiis.

philosophie (1); c'est là que fut amené à son tour saint Paul, prédicateur d'une philosophie nouvelle (2). A la vérité, on pourrait dire que l'Aréopage, en cette double circonstance, n'a pas fait honneur à ses lumières; mais il n'en serait pas moins évident que les doctrines philosophiques devaient comparaître devant ce sénat pour y être discutées et jugées. Au reste, cette objection, si c'en est une, ne nous atteindrait pas, puisque Denys, subjugué par la puissante parole de l'Apôtre, prouva la justesse de son sens philosophique, aussi bien que sa correspondance à la grâce. De plus, au premier siècle de l'ère chrétienne, comme du temps de Cicéron (3), et comme plus tard du temps de saint Basile et de saint Grégoire (4), Athènes était le sanctuaire de l'éloquence et de la philosophie.

Tout le monde sait la passion du peuple athénien pour le beau langage, et que ces Grecs dégénérés, qui trouvaient trop pesante l'épée des vainqueurs de Marathon et de Salamine, n'avaient plus guère d'autre occupation que de dire et d'entendre quelque chose de neuf (5). Or, conçoit-on que, seul, l'Athénien Denys ne se soit pas laissé emporter par le tourbillon de la curiosité générale? Conçoit-on que les nombreux auditeurs qui tour à tour inondaient le Portique, le Lycée, l'Académie, ne l'aient jamais entraîné dans leurs flots? Quand Rome et l'Asie abordaient au Pyrée, en demandant le chemin des écoles, Denys, personnage distingué par ses richesses, sa naissance et les qualités de son esprit (6), ne céda point à la tentation d'étudier ce que venaient admirer et apprendre les maîtres du monde? Voilà ce qu'on ne saurait admettre. Ce ne sont ici que des conjectures, dira-t-on. Il est vrai; aussi je ne leur suppose pas ce caractère de force invincible, par lequel des faits nettement établis déterminent en nous une pleine conviction. Oui, ce ne

(1) Plato, in Apologiâ Socratis. — (2) Act. Apost., cap. 17, 19. — (3) De Orat., lib. I, nº 4. — (4) Greg. Naz., funeb. orat. in Basil., nº 15, seqq. — (5) Act. Apost., cap. 17, 21. — (6) Menæa Græc., ad 3 octob.; Vita Dionys.; Niceph., lib. II.

sont que des conjectures ; mais je sens que la bonne foi, l'impartialité du lecteur les accueillera comme légitimes et valables dans l'espèce. D'ailleurs elles se trouvent justifiées et puissamment confirmées par les ménologes des Grecs (1), par l'autorité de Siméon Métaphraste (2), de Michel Syngel (3), des historiens Nicéphore (4), Suidas (5) et Eusèbe de Césarée (6), et de saint Grégoire de Nazianze (7): témoignages calmes et antiques, que la postérité préfèrera sans doute aux négations tardives et atrabilaires de quelques critiques protestants.

Ensuite, converti à la foi par saint Paul, le philosophe devint théologien éminent. Il reçut la vérité chrétienne avec cette plénitude surabondante, dont sa science philosophique et surtout sa fidélité à l'appel divin le rendaient capable. Effectivement cette intelligence, qui avait demandé vainement la réalité et la vie à de faux systèmes, ne dut-elle pas saisir fortement les enseignements substantiels et pratiques de l'Apôtre? Ce cœur, qui jusqu'alors n'avait guère pu aimer que les ténèbres, n'embrassa-t-il pas la lumière avec un indicible transport ? Quel ne fut pas le tressaillement de cette âme, lorsque, enveloppée dans le filet de la parole évangélique, elle se vit tirée du courant fangeux des opinions païennes, et amenée au grand jour d'une pure et sainte doctrine? Après la stupeur où le plongea nécessairement une transformation si subite et si intime, le premier sentiment qui toucha l'âme du néophyte, ne fut-ce pas un sentiment de reconnaissance et de dévouement sans bornes pour la vérité connue? Qui doute des succès d'un homme étudiant sous l'empire d'une conviction miraculeusement formée, avec

(1) Menæa Græcor., apud Cordr. citata, opera Dionys., t. II. — (2) Vita Dionysii. — (3) Encomium sancti Dionysii. — (4) Ubi supra. — (5) Dionysius Areopagita, vir eloquentissimus, ad profanæ doctrinæ fastigium provectus, in patrio Græcarum disciplinarum studio præcellebat cujuslibet sectæ peritissimus. — (6) Dionysius Areopagita præstabilis olim philosophus claret. — (7) Or. funeb. in Bas. Mag., nº 14, seqq.

toute la fécondité d'un esprit cultivé et mûr, et avec toute la chaleur d'un amour qui commence ? De plus, comme l'insinuent ses biographes (1), saint Denys rencontre ce que le Seigneur promet aux chrétiens de tous les temps (2), ce qui échut si largement aux chrétiens des premiers siècles, les souffrances et la persécution; il lui fallut briser les liens d'amitié, de famille, de religion, et ces déchirements ne s'opèrent que parmi les railleries, les reproches et la douleur. Mais à chaque humiliation de notre esprit, correspond un rayon de lumière divine; à chaque froissement de notre cœur, une étincelle de charité; à chacune de nos larmes, une gloire. Il est donc permis de penser à ceux qui ont la foi, que Dieu changea les tribulations de notre saint en des trésors de science sacrée. Enfin, saint Denys fut initié à la doctrine chrétienne par le sublime Apôtre dont il était devenu la conquête : c'est ce qu'il affirme lui-même (3) ; c'est ce qu'attestent unanimement les diverses autorités déjà citées, les ménologes, les biographes, les historiens ecclésiastiques. Si donc l'on se rappelle que saint Paul, au rapport de l'antiquité, prenait sur ses auditeurs un magique ascendant : si l'on se rappelle la haute théologie dont il a confié le secret à ses épîtres, on avouera que le disciple d'un tel maître dut faire des progrès rapides, et, pour employer un mot de saint Chrysostome (4), que le nourrisson de cet aigle dut prendre vers les choses divines un magnifique essor. Aussi est-il dit qu'il se distingua par sa science autant que par sa vertu, et qu'il fut choisi pour évêque de sa ville natale : *Dionysius Corinthiorum Episcopus... indicat quomodo Dionysius Areopagita ab apostolo Paulo ad fidem, secundùm ea quæ in actis sunt scripta, conversus, primus Atheniensis parœciæ episcopatum suscepit* (5).

Philosophe distingué, pieux et savant évêque, appelé à justifier les dogmes du christianisme devant les nombreux sectateurs de

(1) Apud P. Halloix, cap. III. — (2) Joann., 15, 20. — (3) Infra de Div. nominibus, cap. 2, 3, 4 et 7. — (4) De Sacerd., lib. IV. — (5) Euseb., Hist. Eccl., lib. IV, 23: et lib. III, cap. 5: Cf. alii, Hist. Eccl.

Platon, d'Aristote et de Zénon, saint Denys aborda sans doute les plus hautes questions qui tourmentaient la philosophie et leur donna une solution scientifique. La direction jusque-là imprimée à son génie et l'empire des circonstances le jetaient nécessairement dans cette voie. Si donc il a laissé quelques écrits, on devra y trouver le double caractère que revêtirent ses enseignements, les conceptions du philosophe et la foi pure du théologien. Or il suffit de lire quelques-unes des pages qui suivent, pour se convaincre que l'auteur de ces œuvres était également façonné aux spéculations philosophiques, et versé dans la science de la religion. Il disserte avec justesse et profondeur sur les plus incompréhensibles attributs de Dieu. La création, l'origine et la nature du mal sont admirablement expliquées. La hiérarchie des esprits célestes est présentée comme un reflet de la Trinité, et comme le type de notre Église terrestre. Les sacrements, canaux de la grâce, nous transmettent la charité, fleuve de feu qui jaillit du trône de l'Éternel, traverse tous les ordres des choses créées, et remonte à sa source, emportant vers leur principe tous les cœurs qu'a touchés le céleste incendie. Les mondes naturel et surnaturel sont décrits, leur différence établie, leurs rapports constatés; et, emportée sur les ailes de la foi, la raison de l'écrivain franchit d'un vol tranquille et assuré des régions que nul regard n'a jamais contemplées qu'en tremblant. Au surplus, des hommes qui portent un beau nom dans la science et la religion ont donné à saint Denys un brevet authentique de philosophie et de théologie. Nul ouvrage de l'antiquité ecclésiastique ne fut si fréquemment traduit ou commenté que les écrits de notre Aréopagite. Scot-Erigène en offrit une version latine aux Français du temps de Charles-le-Chauve. Le moyen âge en fit ses délices, et ils conquirent l'estime des plus renommés docteurs, Hugues de Saint-Victor, Albert-le-Grand, Alexandre de Halès, saint Thomas. Marsile Ficin, que la renaissance appelait l'âme de Platon, enrichit de notes savantes plusieurs des traités de saint Denys. Enfin Bossuet leur emprunte parfois ces puissantes idées, par lesquelles son génie élargit et illumine les questions.

Puisqu'il a été prouvé d'un côté que saint Denys l'Aréopagite fut versé dans la science de la philosophie et du christianisme, et que d'autre part, ses livres rappellent à la fois le philosophe et le docteur de l'Église, on doit conclure qu'ils ont ce signe intrinsèque d'authenticité que nous avons indiqué en premier lieu. Il est vrai, la concordance que nous venons de signaler n'établit pas une parfaite certitude. Mais, la question ne comportant point une démonstration mathématique, on ne saurait l'exiger de nous; tout ce qu'on peut attendre, c'est que notre opinion soit marquée au coin de la vraisemblance et même de la probabilité. Or, nous croyons que le lecteur la jugera telle. Ensuite, quoiqu'un faussaire donne sans doute à ses œuvres un semblant de légitimité, il ne faut pourtant pas traiter une œuvre comme supposée, par cela seul qu'elle a infiniment l'air d'être authentique. Si vous trouviez une charmante toile, au coloris gracieux, aux lignes harmonieuses et pures, où une Vierge serrât contre son cœur de mère un enfant qui sourit comme un Dieu, ne feriez-vous pas acte de raison et de science, en nommant Raphaël d'Urbin, lors même qu'on vous dirait que le nom du peintre n'a été peut-être inscrit au bas de la merveille que par une main frauduleuse ?

Chacun pourra maintenant apprécier la valeur des objections présentées par les adversaires, relativement au point que nous venons d'établir. Érasme recourt aux expédients pour faire voir que saint Denys n'était pas membre de l'Aréopage. Le même Érasme et Laurent Valle essayent de railler agréablement ceux qui croiraient que ce pauvre Aréopagite pouvait être autre chose qu'un idiot. Scultet jure sa foi de calviniste qu'il n'y a pas l'ombre de théologie dans les œuvres de notre écrivain, attendu qu'il ose parler des anges plus explicitement que les autres docteurs de l'Église. Enfin, une nuée de critiques plus ou moins obscurs,

Et veterem in limo ranæ cecinêre querelam,

trouvent plaisant qu'il cite des témoignages dont il n'y a pas vestige ailleurs.

Un mot de réponse à chacun de ces aristarques.

Selon Érasme, le mot de saint Luc, ἀρεοπαγίτης, signifierait non point *membre de l'Aréopage*, mais bien *citoyen du quartier de Mars*, ἄρειος πάγος. Vraiment on était en droit d'attendre d'Érasme autre chose que cette lourde espièglerie. Le spirituel littérateur qui recevait de tous les monarques de son temps des pensions ou des éloges, et que la gravité papale daigna honorer souvent d'un sourire de félicitation, n'aurait pas dû abuser de sa réputation, ou, si l'on aime mieux, de sa science d'helléniste, pour imaginer un argument qui a le double malheur d'être une fausseté et de sentir la pédagogie. D'abord le mot πάγος des Grecs n'est pas et ne peut être dit synonyme du *pagus* ou *vicus* des Latins ; les meilleurs lexicographes assignent aux deux mots une étymologie, une quantité et une signification différentes (1). D'ailleurs, la rue qu'habitait le néophyte Denys importe peu à l'édification des fidèles, et il est probable que saint Luc ne tint ni à savoir, ni à dire une semblable particularité. Enfin le contexte du récit des Actes (chap. XVII) appelle une autre interprétation; et de fait, il n'y a aucun Père de l'Église, ni aucun commentateur qui n'ait pensé que l'expression critiquée désigne un membre de l'Aréopage. Or, nous aimons mieux suivre la foule immense des écrivains catholiques que ce batave indécis dont on n'a pu constater précisément la physionomie religieuse.

Érasme et Laurent Valle, son acrimonieux contemporain, affirment que, tout aréopagite qu'on le suppose, saint Denys ne connaissait nullement la philosophie. Sans doute on pouvait faire partie de l'Aréopage, on peut même s'appeler Laurent Valle sans être éminent philosophe. Mais il faut avouer aussi que le titre d'aréopagite n'implique pas nécessairement l'idiotisme. L'antiquité tout entière admira l'Aréopage; Cicéron dit que rien n'est plus constant, ferme et sévère que l'Aréopage; et ailleurs, que l'Aréopage est la providence d'Athènes, comme Dieu est la providence de l'univers : *Negare hunc mundum providentiâ régi,*

(1) Robert. Stephan., thesaur. ling. lat. verbo Areopag.

idem est ac si quis dicat Athenas sine Areopagitis regi consilio (1). Si donc des conjectures grandement probables faisaient conclure que le président de ce tribunal renommé laissa quelques écrits empreints des doctrines philosophiques de son temps, faudrait-il crier de suite à la supposition, et invoquer son titre de magistrat comme une fin de non-recevoir ? Cela ne semble pas logique ; et même après les critiques de la renaissance, on peut croire sans absurdité que saint Denys ne fut pas étranger à la philosophie.

Le ministre protestant Scultet s'est livré à des recherches multipliées, je ne dis pas consciencieuses, sur la question qui nous occupe. Or il a découvert

Labor improbus omnia !.....

que saint Paul, déclarant ineffables les choses qu'il avait entrevues (2), voulait précisément parler de la hiérarchie céleste, dont saint Denys trahit le secret dans ses livres. Ce Scultet avait une *large* manière d'interpréter les Écritures. Il a découvert que saint Irénée (Hæres., lib. II, cap. LV) condamne comme insensés tous ces historiens du royaume des anges. Ni à l'endroit cité par le fidèle dépositaire de la foi réformée, ni même ailleurs, le saint évêque des Gaules ne dit rien de semblable à ce qu'on lui fait dire. Pour être impartial, j'avouerai que saint Irénée flétrit de son blâme et réfute Marcion qui admettait deux dieux, et les Valentiniens qui faisaient de la divinité je ne sais quel monstrueux assemblage de trente Éones, de noms et de propriétés diverses ; ce qui prouve clairement, comme chacun voit, qu'un papiste du premier siècle ne pouvait rien nous apprendre touchant les purs esprits. Au fond, Scultet ne manquait pas de sens commun : la réforme, qui dispense d'ajouter foi aux traditions, peut dispenser au même titre de citer exactement les témoignages écrits. Il a découvert enfin, ce qui pour cette fois est véritable, que saint Augustin éprouve quelque embarras à définir cette question de

(1) Lib. I, ad Attic. Epist. 2 ; de Nat. Deor., lib. II, n° 40. — (2) II. Cor., 12, 4.

la hiérarchie angélique (1), et que saint Grégoire (2) et saint Bernard (3) ne cherchent point à classer, d'après la doctrine de saint Denys, les rangs de l'armée céleste. Un catholique conclurait de là que l'enseignement des docteurs en cette rencontre ne se présente pas comme fondant un dogme de foi : c'est effectivement ce qui ressort de leurs écrits, et ce qu'on peut constater en interrogeant les théologiens, Petau par exemple (4). Mais le pasteur calviniste trouve que, tous les Pères ayant usé de cette liberté d'opinion que l'Église laisse touchant les points non décidés, saint Denys dut être excepté de la loi universelle, et ne put dire son sentiment. C'est juste encore une fois : pourquoi Scultet, qui mutile les écrits des Pères, et explique les saintes lettres au bénéfice de ses préjugés, serait-il tenu de respecter la logique ?

Enfin on a voulu ériger en preuves intrinsèques de supposition les extraits que notre auteur emprunte à saint Barthélemi et aux personnages Hiérothée et Justus, et la diversité d'opinions qu'il attribue à quelques-uns de ses contemporains touchant un même texte ou un même fait. Car, d'une part, qui est-ce qui a entendu parler des livres de saint Barthélemi, de Hiérothée et de Justus ? Et de l'autre, comment croire qu'on ait pu se livrer, dès les temps apostoliques, à une telle variété d'interprétations? Mais d'abord est-ce qu'on ne peut pas, est-ce qu'on ne doit pas admettre que nous avons perdu totalement une foule de monuments de l'antiquité chrétienne? Plusieurs Pères et plusieurs théologiens, qui ont traité les questions d'herméneutique sacrée, n'avouent-ils pas que certains écrits, même inspirés, ont disparu sans laisser de trace (5)? Serait-il donc si étonnant que, chez des hommes en grande partie illettrés, à une époque où il n'y avait que de rares et difficiles moyens de reproduire les œuvres litté-

(1) Enchirid. ad Laurent., cap. 58. — (2) Homil. 34, in Evang. — (3) Sermo 19, in cantiq. — (4) De Angelis. — (5) Athanas. Synopsis. — Chrysost., h. 9 in Matt., et alibi. — Bellarm., I controv., lib. IV. — Serar., in Prolog. Bibl. — Bonfrer., Prolog. in Script., cap. 6.

raires, parmi les alarmes et les difficultés d'une vie incessamment agitée, on ait fini par ne plus entendre parler d'un livre de Hiérothée ou de Justus, et d'une épître de saint Barthélemi? Ou bien voulez-vous dire que les générations antérieures doivent à celles qui les suivront, le catalogue et l'analyse des productions que, de plein gré ou forcément, elles laissent aller à l'oubli? Ensuite n'est-il pas certain qu'on peut trouver plusieurs raisons d'un même rite; qu'un même texte et un même fait sont passibles d'interprétations multiples? Les dons de l'Esprit-Saint ne sont-ils pas infiniment variés, soit dans leurs espèces, soit dans leurs degrés d'intensité? Ne lit-on pas dans saint Paul que les élans spontanés d'une âme pieuse doivent être accueillis, quand ils contribuent à l'édification des fidèles (1)? Donc, dans les limites de l'orthodoxie et de la piété, le premier siècle, comme celui-ci, bien mieux que celui-ci, a pu présenter diverses explications des mêmes choses. Et puisque ce fait est possible, les livres qui attesteraient qu'il s'est un jour accompli, et que plusieurs hommes ont trouvé dans un même événement plus d'une instruction cachée, ne méritent pas pour cette seule raison d'être dépouillés de leur réputation d'authenticité.

Évidemment, les apparences jusqu'ici sont pour nous; et il semble difficile de nier que notre proposition n'ait été prouvée quant au premier chef. Venons au second.

2° Le style des écrits que nous examinons, aussi bien que le fond des choses, rappelle les études et la position d'ailleurs connues de saint Denys.

Le style, forme sensible de l'idée, porte l'empreinte du caractère personnel, et des études antérieures de l'homme qui parle ou qui écrit; il le façonne à la ressemblance, et, si j'osais le dire, à la taille des pensées qu'il exprime et revêt; il subit l'influence de l'école et du temps auxquels un auteur appartient. Car à tous les peuples, à toutes les époques, à tous les esprits, n'échoit pas une égale part dans le patrimoine de la vérité, ni

(1) I. Cor., 14.

une égale justesse de sentiment dans l'appréciation du beau, ni un égal génie pour le reproduire. Chaque siècle, chaque homme a sa physionomie littéraire. Cette diversité prodigieuse semblerait, au premier coup d'œil, rendre parfaitement arbitraire le classement chronologique d'un livre, d'après les seules données que fournissent le style, et, comme on dit en peinture, le faire d'un auteur. Toutefois, si l'on observe que les phases subies par un même idiome sont en général bien tranchées, et qu'il est réellement impossible qu'une génération s'applique d'une part à renier ses idées, ses sentiments, son caractère propres, et de l'autre, à dérober aux générations antérieures le secret de leur littérature, et à ne créer que des pastiches; on avouera que la forme artistique d'un monument littéraire est une assez sûre indication de sa date, et qu'un ouvrage porte, dans le style dont il est écrit, comme un extrait de naissance.

Or, dans l'espèce, et en appliquant ces remarques aux livres dont nous recherchons l'origine, quel sera le résultat probable de nos investigations? Arriverons-nous à conclure qu'ils sont authentiques? Je le pense parce que la forme littéraire qu'ils affectent est précisément celle que pouvait prendre l'ouvrage composé par un philosophe converti du premier siècle. Effectivement, et sous ce point de vue particulier, quelle idée laisse dans l'esprit la lecture de saint Denys? Était-il possible d'écrire ainsi à l'origine du christianisme? Double question qu'on peut résoudre par les considérations suivantes.

En lisant ces livres, on y reconnaît sans peine le philosophe accommodant à la pensée chrétienne les formules du platonisme antique; le néophyte essayant de traduire le sentiment religieux dont il est obsédé; le docteur des temps primitifs se débattant dans les entraves d'une langue inhabile encore à exprimer des idées nouvelles, et enfin l'écrivain d'un siècle où le goût n'était pas sans pureté, ni la littérature sans gloire.

Ainsi, qu'on parcoure, par exemple, le traité des noms divins, où les questions discutées déjà par les anciens trouvaient naturellement leur place, et appelaient une solution philosophique,

n'est-il pas vrai que les théories platoniciennes y apparaissent ramenées à l'orthodoxie, et sous le vêtement de la religion nouvelle, tellement que, comme on avait dit de Platon, que c'était Moïse parlant grec, on pourrait dire de saint Denys que c'est Platon parlant chrétien? Même on doit tenir compte de cette observation, si l'on veut comprendre parfaitement la doctrine de notre auteur : c'est ce qu'insinuent Nicolas de Cusa, saint Thomas (1) et Marsile Ficin (2). Et il y a plus : cet air de famille est si prononcé, qu'on a voulu en faire contre saint Denys le texte d'un reproche, soit pour l'accuser de paganisme, soit pour contester l'authenticité que nous défendons. Or, il ne serait pas étonnant que saint Denys eût été platonicien. Celui que les païens eux-mêmes nommaient, pour l'élévation et la pureté de sa doctrine, le dieu des philosophes (3), a bien pu entraîner et ravir les âmes qu'une sagesse et une droiture naturelles préparaient au christianisme. Les anciens Pères ont signalé la glorieuse analogie qui rapproche en quelques points la doctrine de Platon de celle de l'Évangile (4), et la plupart de nos docteurs sont passés de l'école du premier à la sainte discipline du second (5). On peut facilement croire que l'aréopagite Denys a parcouru les mêmes phases. Au moins c'est une manière très naturelle

(1) Ad cap. 5 de Divin. nom. lect. I.

(2) In argum. ad lib. de Divin nomin.

(3) Quem enim omnibus locis divinum, quem sapientissimum, quem sanctissimum, quem Homerum philosophorum appellat (*Panætius*), Tuscul., lib. 1; lib. IV. — Epist. 15, ad Attic. — Deum philosophorum Platonem. Plato ille deus noster. Idem, ad Attic., lib. IV. Epist. 15, et alibi.

(4) Arnob, lib. I et II, contra Gent... Les Pères combattent les philosophes anciens, et Platon reçoit sa part d'un blâme mérité. Toutefois le platonisme leur est moins odieux que les autres sectes, et, sans lui faire aucun emprunt, ils le nomment avec éloge, le considérant comme une sorte d'école préparatoire au christianisme. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le sentiment du P. Baltus.

(5) Saint Justin, Clément Alex., Origène, Tertullien, Arnobe, Lactance saint Augustin, et d'autres encore.

d'expliquer la tournure platonicienne de ses conceptions, et rien absolument ne rend cette interprétation improbable ou illégitime. Il y a donc ici plutôt un préjugé en notre faveur qu'une arme contre nous.

Qu'on lise ensuite, si l'on veut, les passages où saint Denys traite des écritures, des apôtres, de nos mystères, de Dieu et de ses attributs. La pompe, l'énergie, la répétition des mots, décèlent évidemment une âme qui essaye de donner libre cours à des pensées qui la remplissent, à des sentiments qui débordent en elle : à la façon de ces prêtres que chante la poésie, et qui, touchés par le souffle divin, terribles, l'œil en feu, s'agitaient, s'exprimaient d'une étrange sorte, comme pour s'affranchir enfin de cette douce et indomptable possession,

> . . . . . . Magnum si pectore possit
> Excussisse Deum;

ou, si l'on aime mieux, à la façon de tous les hommes qu'envahit une noble inspiration, un saint enthousiasme. Or, n'est-ce pas là ce qu'on pouvait, ce qu'on devait retrouver dans ce néophyte? Ramené de la philosophie au christianisme, sa conscience tressaillit sans doute sous le flot de ces sentiments dont l'âme est toujours inondée, à la suite des grands et solennels changements qui bouleversent l'existence jusque dans ses profondeurs intimes, et creusent un autre lit à la pensée et aux affections. Vivement remué, il a voulu exprimer des joies si neuves par des paroles vives et hyperboliques; sa phrase a pris une allure de dithyrambe, et ses fortes convictions éclatent en superlatifs multipliés. Celui qui nierait la valeur de cette observation, c'est qu'il n'aurait jamais eu le cœur saisi par une de ces émotions puissantes, qui ont besoin de parler une autre langue que celle de la vie matérielle et positive. Ainsi s'explique naturellement un des caractères les plus frappants du style de saint Denys, l'enthousiasme et le ton pindarique.

On remarquera également des locutions jusque-là inusitées, par lesquelles le docteur chrétien s'efforce de rendre la subli-

mité des enseignements évangéliques. La langue grecque se prêtait, il est vrai, à de semblables compositions de mots; mais celles qu'adopte généralement saint Denys n'avaient pas été consacrées par l'usage. Aussi plusieurs éditeurs de ses œuvres lui ont rendu le service d'y joindre un lexique spécial; et ses paraphrastes et commentateurs ont expliqué et relevé l'utilité de son néologisme; et tout le monde applaudira à la justesse de leur pensée. Chrétien, et emporté par la foi vers des régions que le génie de son idiome natal n'avait ni explorées, ni décrites, saint Denys se vit contraint de tourmenter non pas la syntaxe, dont les règles fondamentales, toujours larges comme l'esprit humain, comportent des formules assez variées pour l'expression de toutes les pensées et de tous les sentiments, mais bien le vocabulaire, dont les termes n'avaient pas été créés pour les réalités de l'ordre surnaturel. Si donc notre auteur recourt à de nombreuses innovations de langage, si, par la combinaison et l'agencement de radicaux multiples, il produit des mots insolites et emphatiques, c'est dans le louable dessein de ne rester que le moins possible au-dessous de la vérité, et de sa propre conviction. Et il est infiniment regrettable que les idiomes modernes, tous formés sous l'influence du christianisme, n'aient pas donné des lettres de naturalité à certaines manières de dire exceptionnelles dont la théologie aurait besoin, et qu'ainsi nous soyons obligés d'user de la liberté qu'a prise l'écrivain grec, et de faire, à son imitation, les barbarismes suivants : *suprà-divin, suprà-céleste, trans-lumineux, sur-essentiel,* et d'autres encore. Comme chacun peut en juger, notre opinion rend assez heureusement compte de ces étrangetés de style que présentent parfois les œuvres de saint Denys.

Enfin la lecture même rapide des livres dont il s'agit convaincra que la façon d'écrire de l'auteur mérite à plusieurs égards d'être applaudie, quoiqu'on puisse bien ne pas la nommer absolument irréprochable. Parmi quelques taches qui sont comme le cachet de l'époque, brillent des beautés nombreuses que n'aurait pas désavouées le siècle de Périclès. Et

pourquoi nierait-on qu'il en pût être ainsi? Au temps où nous plaçons saint Denys, Athènes n'était pas totalement déshéritée de ce goût délicat et pur que plusieurs langues ont honoré en lui consacrant un nom propre; elle donnait encore des leçons d'éloquence aux grands hommes de tous les pays. Or, d'où vient que notre écrivain ne les aurait pas entendues, comprises et pratiquées? Ensuite il lui fut possible de puiser dans les idées chrétiennes une notion du beau littéraire, plus correcte et plus splendide que celle qu'avait Platon. On conçoit dès lors comment son style n'est pas sans mérite. D'autre part, le caractère particulier et les forces de son génie, la direction antérieurement imprimée à ses études, l'influence inévitable du goût contemporain ont pu l'empêcher de réaliser avec un bonheur parfait l'idéal qu'il avait peut-être entrevu. On conçoit dès lors aussi comment son style n'est pas sans reproche. Donc sous ce point de vue, comme sous tous les autres, notre opinion soutient l'examen de la critique; et il est au moins permis de la réputer vraisemblable : à moins toutefois qu'on ne veuille dire qu'en diminuant de deux cents ans l'antiquité de ces livres, on leur trouverait encore la physionomie que nous leur voyons. Car plusieurs monuments de l'école néo-platonicienne sont à peu près de même style : ce qu'il est facile de constater par la lecture des œuvres de Plotin, de Proclus et des fragments qui nous restent d'Hérennius. Mais cette objection, quelque force qu'on lui suppose, prouve simplement qu'à envisager sous un certain rapport la forme littéraire des écrits de saint Denys, on serait obligé de leur assigner une date flottante, qui se fixe à quel point l'on veut d'une période de trois siècles. A coup sûr, il ne suit pas de là qu'ils n'aient pu être composés par quelque contemporain des apôtres : c'est pourtant ce qu'il faudrait établir. D'ailleurs, quel livre a paru le premier, celui des Noms divins ou celui des Ennéades? Plotin a pu copier le vrai saint Denys, comme un faux saint Denys a pu copier Plotin. Or, pour la solution de ce doute, doit-on croire la critique ancienne qui affirme que Proclus emprunta à notre auteur ses pensées et

même ses paroles (1), ou la critique moderne qui présume que celui-ci a peut-être fait des emprunts à celui-là? Le lecteur jugera lui-même. J'observerai seulement que, dans la seconde opinion même, nos livres ne seraient pas dépouillés de cette note intrinsèque d'authenticité que présente le style : voilà tout ce qu'il nous suffit de conclure pour le présent.

Mais ne serait-ce point une preuve de supposition que l'obscurité et la magnificence, deux caractères si marqués du style de saint Denys, et que ne présentent nullement les autres écrits de nos premiers docteurs, et en particulier des apôtres? En effet, rien de simple et de transparent comme la pensée et la diction d'Hermas, de saint Ignace, de saint Polycarpe. Or, ne doit-on pas rapporter à des époques diverses des œuvres de si diverse apparence?

D'abord en ce qui concerne l'obscurité alléguée, la remarque qu'on nous oppose est fondée sur une ignorance totale de l'antiquité, soit profane, soit ecclésiastique. Tout le monde sait avec quelle réserve la philosophie païenne distribuait ses oracles, et qu'elle professait deux doctrines, l'une exotérique à l'usage de la foule, l'autre ésotérique, réservée aux disciples d'élite. Clément d'Alexandrie rapporte que le pythagoricien Hipparque, accusé et convaincu d'avoir trahi le secret du maître, fut exclu de l'école, et qu'on lui érigea une colonne funèbre comme à un homme mort. Chacun a rencontré, au moins une fois, dans ses lectures les logogriphes que Platon adressait à son royal adepte. Aristote dit qu'on doit revêtir d'ornements et rendre ainsi plus accessibles au vulgaire les choses qu'il lui importe de savoir, mais qu'il faut dissimuler sous des locutions mystérieuses les choses qu'il ne lui est pas permis de connaître. Tels furent du reste l'aveu et l'usage des poètes et des philosophes.

L'Église a pratiqué dans les premiers siècles cette même discipline du secret. C'était conforme aux exemples et aux enseignements du Seigneur; car il s'exprimait en figures et en

(1) Pachymeres in procœmio ad opera sancti Dionysii.

paraboles (1), et il recommandait formellement à ses disciples une sage discrétion (2). Aussi les premiers apologistes du christianisme, Tertullien (3), Origène (4), Athénagore (5), saint Justin (6), Clément d'Alexandrie (7), n'ont pas cru devoir faire, à la nécessité de venger la religion, le sacrifice du silence prescrit, ni décourager la calomnie par la divulgation positive des saints mystères. Il y a plus : les pasteurs des peuples, dans leurs instructions aux catéchumènes, respectaient les limites posées par la tradition; et cette sorte d'interdit, jeté sur les vérités les plus augustes de l'Évangile, ne se levait qu'en faveur des initiés, comme nous l'apprennent saint Ambroise (8), saint Cyrille de Jérusalem (9), saint Basile (10), saint Grégoire de Nazianze (11), saint Jean Chrysostome (12), et saint Augustin (13).

Et en cela, la philosophie, et surtout l'Église, avaient de graves raisons, qui subsistent en tout état de choses, et qu'on pourrait se rappeler utilement plus d'une fois dans la vie. Il y a tels esprits qui blasphèment ce qu'ils ne comprennent pas; il y a tels cœurs qui ne battent jamais que pour ce qui est ignoble; il y a tels gens que vous faites rire quand vous leur parlez le langage d'une conviction ardente et profonde. C'est ce qu'observent et développent les auteurs cités plus haut. C'est ce que comprit saint Denys, élève à la fois de la philosophie et du christianisme. Il pratiqua sans doute le commandement qu'il fait à Timothée (14), et pour employer son langage ou plutôt celui de la Bible, il se garda de jeter aux pieds des pourceaux la beauté des perles spirituelles. Il dut donc songer à dissimuler sa pensée, surtout dans un écrit que des circonstances qu'il était permis d'appréhender, amèneraient sous les yeux des païens;

(1) Matth., cap. 13 et 14, et 15 et 21. — Marc., cap. 3 et 13. — Luc., cap. 8 et 12, et 14 et 18. — (2) Matth., 7, 6. — (3) Apologet., n° 7. — (4) Contrà Celsum, lib. VI. — (5) Legatio pro christianis. — (6) 1 et 2 Apologia. — (7) Stromat., lib. I. — (8) De Mysteriis, et alibi. — (9) Catechès, 6e. — (10) De spiritu sancto. — (11) Oratio 35a et 42a. — (12) Homil. 18, in-2 ad Cor. — (13) In Joan., Trac. 2, et alibi. — (14) Eccl. hierarch., cap. 1.

il s'enveloppa d'une obscurité préméditée, laissant au voile assez de transparence pour l'édification des intelligences fidèles, et assez d'épaisseur pour que les profanes ne pussent devenir indiscrets. C'est pourquoi ses livres rappellent en certains endroits ces passages énigmatiques des anciens philosophes qui n'invitaient pas indistinctement tous les hommes au banquet de leur doctrine, et ces religieux discours de nos docteurs, où la vérité, comme si elle craignait le regard irrespectueux d'un esprit mal préparé, se réfugie avec ses splendeurs dans une sorte de ténébreux sanctuaire.

Loin donc qu'il y ait une preuve de supposition dans cette obscurité mystérieuse, on doit y voir au contraire une manifeste preuve de haute antiquité, la discipline du secret ayant existé dans l'Église dès le principe, et même les raisons de la pratiquer étant beaucoup plus fortes pour les premiers siècles que pour les temps postérieurs.

On ne peut non plus rien inférer contre nous de la magnificence du style qu'emploie saint Denys. Quand même son éloquence serait ornée avec ce luxe asiatique que lui reprochent les protestants Illyricus et Scultet, que s'ensuivrait-il? Qu'un auteur des temps apostoliques a manqué de goût : conclusion qui, dans l'espèce, est parfaitement insignifiante, et laisse intacte la question de l'authenticité. Mais reprenons. Le blâme d'Illyricus et de Scultet est-il fondé? Non pas précisément. C'est du moins ce qu'ont pensé plusieurs hommes renommés dans l'empire des lettres : saint Grégoire de Nazianze dit que saint Denys écrivit de belles et sublimes pages (1). Photius le nomme grand dans son style comme dans ses pensées (2). Et si la délicatesse attique du protestantisme répugne au sentiment de littérateurs et de philologues que la renaissance n'a point nourris de la pureté de son lait, nous pouvons citer Casaubon (3), Pic de la Mirandole, et de

(1) Cité par Lanssel, Disput. apolog. de sancto Dionys. —(2) Cité par Noël Alexandre, Hist. Eccles., Sæculo 1°.

(3) Fingit voces novas, et compositiones format inusitatas mirificàs

Marsile Ficin (1), qui louent les œuvres et admirent le style de saint Denys.

Ensuite de quelque épithète qu'on veuille honorer ou flétrir sa façon de s'exprimer, l'authenticité de ces livres ne s'y trouve aucunement intéressée. Un écrivain était-il dispensé d'obéir à son génie particulier, parce qu'il existait au temps des apôtres, ou qu'il voulait traiter des questions de théologie? L'inspiration divine n'abolit pas le caractère des hommes qu'elle a touchés, et, sous le souffle d'en haut, ils forment un concert et ne rendent pas un même son. Isaïe, élevé à la cour des rois, n'écrit pas comme le pâtre Amos, ni le disciple du pharisien Gamaliel comme le publicain Matthieu. A plus forte raison pourra-t-il se trouver des différences entre des contemporains qui ne suivent que l'impulsion de leur goût naturel : Bossuet ne parle pas comme Fénelon; qu'y a-t-il d'étonnant que saint Denys ne parle pas comme Hermas?

Ainsi, l'élévation, ou même, s'il y avait lieu d'employer ce mot, l'enflure du style de saint Denys, n'autorise pas la conclusion exagérée que nos adversaires méditaient d'en tirer.

Au reste, il y a bien quelque étrange logique à dire qu'un livre ne remonte pas au temps des apôtres, parce que le style en est obscur et plein de magnificence. Les protestants trouvent-ils donc si faciles à lire les Épîtres de saint Paul aux Romains et aux Hébreux, si dénué de grandeur l'Évangile de saint Jean, si simple et si claire l'Apocalypse? Cependant saint Pierre prononce que l'on ne comprend pas sans peine les écrits de son frère l'Apôtre des nations (2); les cent vingt-cinq discours que saint

et quæ uno verbo aut altero dici poterant, diffundit in plures voces admodùm sonoras et magnificas, atque congestis multis verbis obscurat sermonem. Cité par Lanssel, ubi suprà.

(1) Dionysius noster exultat passim, effundit ænigmata, concinit dithyrambos. Itaque quàm arduum est profundos ejus sensus intelligentiâ penetrare, tàm difficiles miras verborum compositiones ac quasi characterem imitari, ac latinis præsertim verbis exprimere. (In Opera sancti Dionysii.) — (2) II Epist., 3, 16.

Augustin nous a laissés ne semblent pas tout à fait inutiles à ceux qui veulent pénétrer les oracles de saint Jean; et des hommes de foi et d'intelligence ont laborieusement commenté l'Apocalypse, sans se flatter d'en avoir bien atteint le sens exact. Mais aussi pourquoi ces catholiques n'avaient-ils pas confiance en l'esprit propre?

Enfin des critiques ont voulu voir une trace de supposition dans les expressions παῖς, enfant, que saint Denys adresse à Timothée, son collègue dans le sacerdoce, et ὑπόστασις par laquelle il désigne la personnalité en Dieu. Or, le premier terme semble déplacé dans le cas présent : car ce n'est pas ainsi qu'un évêque appelle un évêque; le second n'avait pas encore reçu, par suite d'une longue et âpre controverse, sa signification définitive; et pourtant, à la manière nette et résolue dont parle notre auteur, on pourrait croire qu'il écrivit après la querelle terminée.

Mais quant au premier chef, il est difficile d'estimer jusqu'à quel point cette expression παῖς pouvait paraître singulière sous la plume de saint Denys. D'abord il était plus âgé que Timothée : car une de ses lettres, dont l'original est perdu, mais qui existait au temps de Charles-le-Chauve, et que nous possédons en partie dans la traduction de Scot-Erigène, marque qu'il avait vingt-cinq ans à l'époque du crucifiement de Jésus-Christ. Ce fait peut se vérifier d'une autre façon : on lit dans les Actes (1) qu'en sortant d'Athènes, saint Paul vint à Corinthe où il trouva Aquila et Priscille qui fuyaient de Rome devant l'édit de l'empereur Claude. Or, cet édit, d'après le témoignage de Paul Orose, qui cite Joseph, avait été porté l'an de J.-C. 51 (2); et saint Denys s'était converti à la foi ou cette année même ou la suivante. Mais il n'avait pu devenir membre du premier tribunal de son pays, qu'en passant par la charge d'archonte, comme le prescrivaient les lois athéniennes (3). Denys était donc homme fait

(1) Cap. 17 et 18. — (2) Hist., lib. VII. cap. 6. — (3) Plutarch. in Solon. — Item, in Pericl.

quand saint Paul le rencontra dans l'aréopage : aussi les auteurs estiment qu'il devint chrétien vers l'âge de 43 ans, soit l'an de J.-C. 52 : ce qui en effet lui donnerait vingt-quatre ou vingt-cinq ans à l'époque de la mort du Sauveur. Or, en l'an 64, saint Paul écrivait à Timothée ces paroles : *Nemo adolescentiam tuam contemnat* (1). Donc quand Timothée était jeune homme encore, saint Denys avait au moins cinquante-cinq ans.

Or, cette supériorité d'âge pouvait-elle lui permettre l'expression qu'on lui reproche ? En cas d'affirmative, l'objection qu'on voulait nous faire est nulle ; en cas de négative, on aurait prouvé qu'il ne s'est pas tenu dans les strictes limites de la bienséance alors reçue. Mais comme un livre ne doit pas être nommé authentique, par cela seul que les lois de la politesse y sont observées, de même il ne peut être réputé apocryphe, par cela seul qu'elles y seraient enfreintes.

Ensuite est-il vrai que le terme critiqué impliquât toujours l'idée de protection et de supériorité que nous y attachons aujourd'hui ? Nous ne le croyons pas : car, dans la primitive Église, tous les chrétiens étaient appelés enfants, à raison de l'ingénuité et de la douceur de leurs mœurs; et pour la même raison, les évêques et les autres ministres de l'autel recevaient le titre d'enfants sacrés : παῖδες ἱεροὶ. Le prêtre Clément d'Alexandrie dit à tous les fidèles et conséquemment aux évêques : O enfants, notre maître est semblable à Dieu son Père (2) ! Et c'est ainsi que parle le Seigneur lui-même ; car il demande que nous soyons des enfants (3), et il nomme enfants ses disciples chéris (4). Or, pourquoi saint Denys aurait-il méconnu ou dédaigné ce profond et pieux langage ?

En second lieu, l'apparition du mot ὑπόστασις dans les œuvres de saint Denys semble au premier coup d'œil créer pour notre opinion une difficulté d'autant plus grave, qu'elle se recommande de l'érudition d'un homme distingué, le P. Morin. Il s'est plu à

(1) I Epist. ad Timoth., 4, 12. — (2) Pædag., lib. I, cap. 2. — (3) S. Luc., 18, 17. — (4) Joan., 21, 5.

l'étayer de citations nombreuses; et, du haut de ces textes amoncelés, et sous la protection d'un nom glorieux, l'objection a l'air de braver toute critique ultérieure (1). Cependant il est permis de discuter les raisons alléguées par le savant Oratorien. Il est bien vrai qu'à l'époque où nous plaçons saint Denys, l'expression dont il s'agit n'avait pas encore reçu du suffrage de l'Église entière une sorte de consécration; il est vrai aussi qu'elle ne fut solennellement accréditée et n'entra dans le langage technique de la théologie qu'en conséquence du concile d'Alexandrie, célébré en 362 par les soins de saint Athanase. Néanmoins ce n'est pas là qu'elle paraît pour la première fois; et, pour n'être pas d'un fréquent usage chez les auteurs ecclésiastiques, elle ne laissait pas d'être connue et employée. Car le concile de Nicée, sans vouloir alors fixer définitivement le sens de ce terme, s'en était servi pour désigner la personnalité, comme le démontre saint Basile (2). Quelque temps auparavant, le prédécesseur d'Athanase, Alexandre, adressait à l'évêque de Constantinople, son homonyme, une lettre qui nous a été conservée par Théodoret, et où il emploie le même mot pour exprimer la même pensée que notre auteur (3). De plus, dès l'an 260, saint Denys d'Alexandrie écrivait également qu'il y a en Dieu plusieurs hypostases (4). On pourrait ajouter que ce mot d'hypostases se trouve dans l'exemplaire grec de l'épître aux Hébreux, χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως, que la Vulgate rend, il est vrai, par substance (5), mais que des anciens traduisaient par personne (6).

D'ailleurs, il faut bien admettre que quelqu'un se servit le premier de ce terme, et lui donna la valeur qui lui est restée. Pourquoi veut-on que le philosophe Denys n'ait pu le connaître et l'employer aussi bien que tout autre, même avant tout autre ? Apparemment les apôtres savaient exactement le mystère d'un

(1) De Ordinat., part. II, cap. 6. — (2) Epist. 125, apud collect. select. Patrum, t. XLVI. — (3) Ad Alex.,Cf. apud collect. Patrum, t. XVIII. — (4) Apud collect. concilior. Labbæi, t. I. — (5) Epist. ad Hæbr., cap. I, 3. — (6) Basil., Epist. 38, apud collect. Patrum, t. XLV.

Dieu en trois personnes; apparemment encore, ils l'ont fidèlement transmis à leurs disciples : pourquoi ceux-ci, à leur tour, n'auraient-ils pas exprimé avec justesse ce qui leur avait été expliqué avec précision, ce qu'ils croyaient avec amour? Et parce que saint Denys ne tint réellement aucun compte d'une polémique qui n'était pas née, comment peut-on lui faire un reproche d'émettre en toute tranquillité d'âme une expression dont le sens n'était point contesté?

Au reste, je ne voudrais pas dire, dans toute la rigueur du mot, que les écrits de saint Denys nous soient venus sans la plus légère altération. D'abord, et indépendamment de toute mauvaise foi, le mode de reproduction des livres à cette époque rendait moralement inévitables quelques omissions ou changements : ainsi, Corderius, un des meilleurs éditeurs de saint Denys, a signalé quinze cents variantes environ dans les dix exemplaires différents qu'il avait sous les yeux. Ensuite, le sentiment de notre auteur commandait le respect, soit à raison de son antiquité présumée, soit à cause de l'élévation de ses doctrines : la fraude était donc utile. Une obscurité profonde avait enveloppé ses œuvres dès l'origine : la fraude était donc facilement exécutable. On conçoit donc que, dans l'intérêt de l'erreur, ou même de la vérité, des hommes aient pu méditer la falsification de ces monuments, et y faire réellement quelques courtes interpolations.

Mais, 1° de ce que la chose est possible, on ne doit pas se hâter de conclure qu'elle existe; et 2°, d'une altération partielle à une supposition totale, il y a tout un monde qu'on ne renverse pas d'un trait de plume. C'est pourquoi il n'est pas prouvé, et nous n'admettons pas qu'on ne puisse faire remonter jusqu'à saint Denys l'introduction du mot hypostase dans le langage théologique.

Ainsi, et pour résumer ce qui a été dit sur le style de saint Denys, ni les expressions qu'on allègue, ni quelques traits d'un goût plus ou moins pur, ne détruisent les inductions légitimes que nous avons fondées sur le caractère général de sa manière

d'écrire; et, de la sorte, une probabilité nouvelle confirme notre sentiment.

3° L'auteur rappelle la part qu'il a prise à des événements contemporains; il cite les hommes de son époque et les relations qui l'attachaient à eux, tellement que ces indications sont en conformité parfaite avec ce que nous savons d'ailleurs de saint Denys l'Aréopagite.

Ainsi il se nomme disciple de saint Paul (1) : ce qui est facilement admissible, d'après ce qu'on lit dans les Actes des Apôtres (2). Il observa, dit-il (3), l'éclipse de soleil qui eut lieu à la mort du Sauveur : phénomène miraculeux dont nous trouvons la preuve dans les Évangiles (4), dans Phlégon, cité par Eusèbe (5), dans Eusèbe lui-même (6), et dans l'historien Thallus, cité par Jules Africain (7). Il assista au trépas de la Vierge Marie avec Pierre, Jacques, frère du Seigneur, et Hiérothée, son maître après saint Paul (8) : ce qu'aucun fait ni aucun témoignage ne contredit. Il mentionne l'hospitalité qu'il trouva chez Carpus (9), le même qui est cité par l'Apôtre (10). Il rappelle que Timothée reçut avec lui les leçons de saint Paul (11) ; et que c'est à la prière de cet ami qu'il composa les deux livres de la hiérarchie ecclésiastique et des noms divins (12). Or, le premier fait a quelque rapport avec ce que les écrits inspirés nous apprennent de Timothée; et, en soi, le second est parfaitement croyable. Il écrit au disciple bien-aimé, exilé dans Pathmos (13), à Tite, élève de saint Paul (14), à Polycarpe, évêque de Smyrne (15), à Caïus, dont il est question dans plusieurs endroits des saintes lettres (16), tous personnages évidemment contemporains. Les

(1) De Divin. nomin., cap. 3, 2. — (2) Act., cap. 17 et 18. — (3) Epist. 7, ad Polycarp — (4) Matth., 27, 45. — Marc., 15, 23. — Luc., 23, 44. — (5) Chron. ad ann. Domini 33. — (6) Ibidem. — (7) Julii Afric. chronog. — (8) De Divin. nom., cap. 3, 2. — (9) Epist., 3, 6. — (10) II, ad Timoth., 4, 13. — (11) De Divin. nom., c. 4. — (12) Ibid., cap. 2. — (13) Epist., 10. — (14) Epist., 9. — (15) Epist., 7. — (16) Act. Apost., 19, 29 ; 3 Joann.

témoignages divers qu'il invoque en ses œuvres sont de même empruntés aux hommes de son temps : ainsi s'appuie-t-il de l'autorité de saint Paul, de Hiérothée qu'on connaît peu du reste (1), de saint Barthélemi (2), de saint Ignace (3), du philosophe Clément, soit qu'il désigne le platonicien Actius Clemens, à qui Pline-le-Jeune adresse une de ses lettres (4), soit qu'il désigne au contraire saint Clément Romain, troisième pape (5). Enfin ce que dit l'auteur du chant dans les églises (6) est une nouvelle preuve de sa haute antiquité; car on voit, d'après ce passage, qu'en ce temps n'existait pas encore l'alternation des chœurs, qui cependant prit naissance à Antioche sous l'inspiration de saint Ignace, son contemporain, se répandit bientôt parmi les chrétientés de l'Asie occidentale, et fut universellement adoptée sous Constantin (7).

Si donc il en faut croire la parole de notre écrivain, il n'y a pas le moindre doute à conserver sur l'authenticité des œuvres que nous examinons. Si, au contraire, on veut les traiter comme apocryphes, il faut alors opposer des raisons graves, irréfutables à des assertions multiples et positives. Voyons ce qui peut nous être objecté.

L'auteur, dit-on, se trahit manifestement, lorsqu'il invoque une tradition ancienne, ἀρχαία παράδοσις (8), et l'autorité de saint Ignace (9); lorsqu'en parlant des morts (10), il décrit des rites qu'on n'a jamais pratiqués dans l'Église ; lorsqu'ailleurs (11) il cite une foule de cérémonies auxquelles il n'est pas croyable qu'on se soit exercé dès le temps des apôtres, et qu'enfin il raconte la consécration des moines, qui n'existèrent que longtemps après lui (12).

(1) In Oper. sancti Dionys., passim. — (2) De Mystic. Theol., cap. I. — (3) De Divin. nom., cap. 4. — (4) Baron., Annal., ad ann. 109, nº 53. — (5) Pachymer., in paraphras. ad hunc locum. (6) De Eccles. hiérarch., cap. 3. — (7) Gilb. Genebr. chronol., sæc. 1º. — (8) De Eccles. hierarch., cap. 7. — (9) De Divin. nom., cap. 4. — (10) Ibidem. — (11) Passim. — (12) De Eccl. hierarch., cap. 6.

Mais, 1° que saint Denys ait pu citer des traditions, et que ce mot ne suppose pas nécessairement une suite de générations par lesquelles nous serait arrivée la vérité, c'est ce qu'on doit conclure d'un passage connu de saint Paul, qui bien qu'antérieur à saint Denys, accuse pourtant l'existence des traditions (1). Assurément il ne faut pas attendre que les protestants applaudissent à notre déduction : chacun sait pourquoi.

Or, cette tradition que saint Denys a trouvée sur son passage, pouvait-il la nommer ancienne, ἀρχαία? D'abord ramené à son radical, ce mot signifierait premier, primitif, originel. Or, quand un terme est susceptible d'une double entente, on doit se décider pour celle qui s'accorde avec les autres affirmations de l'auteur, et ne pas lui supposer l'envie de se contredire. Comme donc, ainsi qu'on l'a vu plus haut, notre aréopagite indique en plusieurs endroits le temps précis où il a vécu, il est naturel de plier le mot ambigu ἀρχαία au sens avéré de mots parfaitement clairs, et non pas de mépriser la netteté de ceux-ci au bénéfice de l'obscurité de celui-là.

Puis, acceptons la traduction de nos adversaires : il sera toujours vrai que l'ancienneté est chose relative. Pour un homme du temps présent, les anciens sont la génération qui disparaît, après nous avoir initiés à la vie, ou bien les générations des divers siècles de notre monarchie, ou les écrivains des premiers siècles de l'Église, ou même les auteurs païens, comme on voudra ou plutôt comme le fera comprendre celui qui parle. Si donc saint Denys, qui ne mourut que vers l'âge de cent-dix ans, comme l'établit Baronius (2), et qui put écrire à une époque assez avancée de sa vie, a nommé ancienne une tradition qui avait cinquante ans, il s'est servi d'un terme que nous employons volontiers en des circonstances analogues, sans que personne nous reprenne.

D'ailleurs, si l'on repousse l'une et l'autre de ces réponses, il faut dire que, avec une grande élévation de génie, l'auteur man-

(1) II Thessal., 2, 14. — (2) Ad ann. Domini 98 et 109.

quait de bon sens, et que sa sagacité dans les discussions les plus épineuses n'a pu prévoir une contradiction que le plus épais Béotien eût évitée sans peine. Or, cette conséquence n'est guère plus spirituelle que le délit qu'on prétend censurer, et il ne me plaît pas de croire que le lecteur veuille l'admettre. Saint Denys, ou, si l'on y tient, l'imposteur qui a pris le masque de ce nom, se montre assez habile logicien et raisonneur assez subtil pour qu'on avoue qu'il était capable de couvrir sa fraude d'un prestige moins facile à vaincre, et de ne pas la laisser ainsi percée à jour.

2° Saint Denys allègue ce passage de l'épître de saint Ignace aux Romains : *Mon amour est crucifié*, ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταυρώται. Lorsque saint Ignace écrivit ces lignes en l'an 108, Denys, s'il vivait encore, devait avoir cent ans. Or, on peut présumer qu'il n'attendit pas ce grand âge pour composer ses traités et en particulier celui des Noms divins : ce qui se traduit en certitude quand on songe que ce livre fut destiné à Timothée, qui mourut avant l'an 108, date de l'épître de saint Ignace aux Romains. Il y a donc ici un anachronisme qui compromet gravement la justesse de notre sentiment sur l'authenticité des œuvres de saint Denys.

A cette difficulté, les savants ont donné plusieurs solutions. D'abord saint Denys survécut certainement à saint Ignace : celui-ci fut martyrisé la onzième année du règne de Trajan, la cent-dixième depuis Jésus-Christ, comme on le voit dans Baronius, qui cite Eusèbe et saint Jérôme (1) ; celui-là, la première année du règne d'Adrien, la cent-vingtième de l'ère chrétienne, comme on peut le voir dans les divers martyrologes (2), dans les biographes Suidas et Michel Syngel, et dans Baronius (3). Ainsi, admettant volontiers que saint Denys n'a point écrit les Noms divins depuis la mort de son ami, ne pouvons-nous pas avancer du moins qu'il a relu et retouché son œuvre, qu'il l'a complétée, éclaircie par quelques changements ou additions ? Il est vrai

(1) Baron., ad ann. Domini 110. — (2) Beda. ado. Notker. ad 3 octob. — (3) Baron., ad ann. 109, n° 39 et seq.

que nous nous livrons ici à une pure supposition; mais nous sommes déterminés à la faire par les plus nombreuses et les plus graves raisons qu'on a vues dans le corps de la preuve, et on n'a pour la rejeter qu'un motif, c'est qu'il s'agit d'une hypothèse. Ainsi, nous affirmons par suite de documents positifs, et on nie par suite d'une répugnance préconçue.

Il y a plus : nous pouvons dire, démontrer même que le passage incriminé n'est pas de saint Denys, mais de quelque copiste ou lecteur, dont l'honnête érudition aura gratifié de cette réminiscence le texte original. En effet, ce témoignage ne vient pas avec bonheur là où il est; il s'agissait, comme l'auteur l'annonce, de justifier par l'autorité des Écritures l'introduction du mot amour, ἔρως, dans la théologie. Donc, tout argument basé sur la parole d'un pur homme devenait inutile pour le moment, et même sortait de la question. C'est pourquoi on ne comprend pas que saint Denys place entre deux textes de l'Ancien Testament un texte emprunté à saint Ignace. Cette intercalation et ce mélange d'autorités d'inégale valeur ne sont ni rationnels ni conformes aux habitudes de notre écrivain. Au contraire, supprimez les lignes qui font l'objet de la discussion, la marche des preuves est régulière, et l'auteur reste parfaitement dans son sujet. Qu'on lise effectivement les numéros 11 et suivants du chapitre IV des Noms divins, et l'on se convaincra de la justesse de ces remarques. Seulement, pour prévenir toute instance sur cette matière, j'observerai que saint Denys cite d'après la version des soixante-dix, et qu'ici, comme ailleurs, il nomme théologiens nos écrivains sacrés.

Ensuite l'emprunt fait à saint Ignace n'a pas la valeur qu'on lui donne dans les œuvres de l'Aréopagite; et par suite, c'est non seulement un document mal à propos invoqué, mais c'est bien un contre-sens. Car il fallait établir que les auteurs inspirés prennent le mot amour, ἔρως, dans une noble et pieuse acception. Or, dans l'épître aux Romains, ce mot reçoit précisément une signification opposée; c'est ce qui résulte évidemment du passage entier. Saint Ignace oppose entre eux l'amour de Jésus-Christ à l'amour du monde, rappelle qu'on doit sacrifier celui-ci à celui-là, atteste

protestants. Les catholiques savent et prouvent que la discipline du secret n'a pas permis aux docteurs des temps primitifs de nous laisser par écrit toutes les règles de la liturgie ; ils savent et prouvent que la tradition est un moyen que Dieu daigne adopter, aussi bien que l'écriture, pour nous faire parvenir ses volontés saintes. C'est pourquoi ils lisent sans étonnement dans saint Justin, Tertullien, Origène, saint Cyrille de Jérusalem, saint Cyprien, saint Basile, saint Jean Chrysostome et saint Augustin les mêmes rites et les cérémonies que décrit saint Denys (1). C'est pourquoi ils acceptent et suivent volontiers ces diverses pratiques, quoique fondées à l'origine sur un enseignement purement traditionnel : « Quas (observationes) sine ullius scripturæ » instrumento, solius traditionis titulo, exindè consuetudinis » patrocinio vindicamus..... Harum et aliarum ejusmodi discipli- » narum si legem expostules scripturarum, nullam invenies ; » traditio tibi prætendetur auctrix, consuetudo confirmatrix et » fides observatrix. Rationem traditioni, et consuetudini, et fidei » patrocinaturam aut ipse perspicies, aut ab aliquo, qui per- » spexerit, dices » (2).

En ce qui concerne spécialement les cérémonies usitées dans les funérailles, saint Denys a trouvé des contradicteurs qui estiment que c'est assez bien prouver la supposition de ses livres que d'affirmer qu'ils ne croient pas à son récit. Je traduis librement ; mais voici le texte entier : *Dionysius errat manifeste, quod docet oleo defunctos perfundendos et ungendos* (3). Des motifs de cette sentence, pas un mot. D'ailleurs pourquoi les voulez-vous savoir ? C'est Scultet qui prononce. Quand l'Église

(1) Just., Apolog. 1. — Tertul., de Coronâ, n° 3. — Origen., Homil. 12, in Numeros. — Cyril. Hieros., in præfat. ad catech. et cateches, 1 et seq. — Cyprian., Epist. 76, ad Magn. — Basil., de Spir. Sancto. — Chrysost., Homil. 21, ad popul. Antioch. ; et Homil. 6, ad Coloss. — Aug. lib. I, de Symb., serm. 206. — (2) Tertul., de Coronâ, n° 3 et 4. — Idem habet Basil., de Spirit. sancto, cap. 27. — (3) Scultetus apud P. Halloix, quæst. 2ª

catholique parle, qu'on discute à fond sa décision, c'est un droit et un devoir; mais quand un protestant parle, allons donc!

Pourtant on ne peut qu'être édifié de ce que nous transmet saint Denys touchant les rites pratiqués envers les défunts. Ce qui déplaît au protestantisme, c'est l'onction des cadavres, comme il vient de nous le dire; c'est surtout la prière pour les morts, comme il n'a pas voulu l'avouer. Or il n'y a rien en cela qui ne soit fait, ou même qui ne se fasse encore.

Les Juifs avaient coutume d'oindre et d'embaumer les morts, en quelques circonstances du moins (1) : qu'y a-t-il d'étonnant que les premiers chrétiens, Israélites convertis, aient gardé cette religieuse pratique, et que les Gentils l'aient adoptée en embrassant la foi? Marie-Magdeleine est louée de l'attention qu'elle eut d'acheter des parfums et de venir embaumer le corps de Jésus, dont elle ignorait la résurrection (2) : pourquoi les pieux fidèles n'auraient-ils pas continué envers les membres ce que la sainte femme avait fait pour le chef? Pourquoi n'aurait-on pas commis au prêtre, ou même à l'évêque, le soin mystérieux de verser l'huile sainte sur les morts, d'autant plus, comme l'observe saint Denys, que cette onction signifiait que le défunt était glorieusement sorti des combats auxquels on l'avait voué catéchumène (3)?

Quant à la prière pour les morts, nier qu'elle ait été en usage dès l'origine du christianisme, c'est abolir la valeur de tout témoignage et introduire le scepticisme le plus complet dans l'histoire. Tous les controversistes catholiques depuis trois siècles ont tellement mis ce fait en lumière qu'il est inutile de s'y arrêter ici. Nous dirons seulement que Tertullien, saint Cyrille de Jérusalem, saint Chrysostome, saint Augustin pensaient sur ce point comme les catholiques d'aujourd'hui et comme les contemporains de saint Denys l'Aréopagite (4).

(1) Lamy. Introd. à l'Ecrit. sainte, ch. 17. — Fleury, Mœurs des Israél., nº 19. — (2) Marc., 16, 1; Luc., 24, 1. — Jean., 20, 1. — (3) De Eccl. hier., cap. 7 part. III, nº 8. — (4) Ter de Coron., cap. 3. — Cypr., Epist. 66. — Cyril. Hieros., catech. 5 Mystag. — Chrysost., in Epist. ad Philip. — August., Confessiones.

On ne voit donc pas bien comment les détails, peu compliqués d'ailleurs, dans lesquels entre le rituel de saint Denys, font échec à notre sentiment.

4° Enfin Joseph Scaliger, avec une politesse renforcée pour lui et un grand luxe d'injures pour ses antagonistes, se félicite d'avoir découvert une preuve irréfutable de supposition dans ce que notre auteur raconte de la consécration et de la vie des moines (1). Je ne veux pas rapporter les inconvenantes paroles dont le littérateur protestant a souillé sa plume. Il paraît que, dès ce temps-là, des hommes d'un esprit même distingué prenaient de lâches épithètes pour des arguments sans réplique, et, au nom de la tolérance philosophique, vous couvraient d'outrages ou vous noircissaient de calomnies pour faire voir qu'ils avaient raison. Je ne reproduis que l'argumentation, en observant toutefois que plusieurs critiques, séduits sans doute par le nom du célèbre philologue, se sont rangés à son avis. Donc, d'après eux, l'état monastique ne fut institué que longtemps après saint Denys, par les Paul, les Antoine et les Pacôme ; les cérémonies de la profession et l'habit monacal ne sont mentionnés dans l'histoire ecclésiastique qu'au cinquième siècle. D'où il suivrait que le traité de la hiérarchie ecclésiastique ne remonte qu'à cette époque (2).

Sous une apparence peut-être spécieuse, cette objection cache une faiblesse réelle. Pour en convaincre, nous remarquerons que les disciples des Antoine et des Pacôme, ou, si l'on veut, les moines du cinquième siècle, se nommaient et devaient en effet se nommer spécialement ermites, parce qu'ils habitaient le désert, et cénobites, parce qu'ils vivaient en commun. Or saint Denys s'abstient précisément de désigner ainsi ceux dont il parle. Il les appelle constamment moines et thérapeutes : et l'étymologie et l'explication qu'il donne de ces mots, si elles s'appliquent avec justesse aux ascètes des temps postérieurs, pouvaient très bien caractériser aussi quelques chrétiens de la primitive Église qui

(1) De Eccl. hierar., cap. 6. — (2) Scalig., Elenchus trihæres. Nic Serarii.

avaient embrassé un genre de vie plus parfait. Car il enseigne que le nom de moines indique des hommes, non point ensevelis dans une solitude matérielle, mais se créant au fond de leur conscience une sorte d'isolement mystique et se dégageant autant que possible des soucis mondains pour s'unir plus intimement à Dieu. Il enseigne encore que le nom de thérapeutes indique des hommes voués au culte spécial et au service plus pur de la divinité. Or, que des néophytes généreux, dès l'origine du christianisme, aient fait profession publique de se donner à Dieu, et scellé leur promesse par une cérémonie religieuse, qui est-ce qui veut le nier? Et que veut-on nier? Le droit ou le fait?

Mais d'abord, qu'il soit possible, qu'il soit même probable que l'Eglise naissante ait enfanté de telles âmes, c'est ce qu'on ne doit pas contester. Pourquoi les conseils de Jésus-Christ (1) et de saint Paul (2), touchant la pauvreté, la chasteté, la perfection, seraient-ils demeurés plus stériles que les autres oracles de l'Evangile? Et pourquoi n'aurait-on pas compris et accepté cette vie intérieure et sans partage qui constitue proprement le moine, comme dit saint Denys? Ensuite, que cette discipline salutaire ait été réellement suivie par des personnes de l'un et de l'autre sexe, c'est ce qu'insinue le passage cité de saint Paul; c'est ce que prouve ce mot de saint Ignace dans sa lettre aux Philippiens : *Je salue le collège des vierges*. Il y a plus : Philon nous a laissé un petit traité de la vie contemplative, où il décrit les mœurs d'une classe d'hommes et de femmes qui s'appliquaient à honorer Dieu par les pratiques d'une religion plus soutenue. Sur quoi il faut observer : 1º que ces vrais philosophes sont appelés thérapeutes par Philon, aussi bien que par saint Denys, et pour la même raison (3); 2º qu'Eusèbe et saint Jérôme croient que c'étaient des chrétiens façonnés par saint Marc à cette exemplaire piété (4). Il est vrai que cette opinion n'a pas été partagée par le savant

(1) Matth., 19, 21. — (2) I Cor., 7, 32. — (3) De Vitâ contempl. initio. — (4) Euseb., Hist., lib. II, cap. 17. — Hieron., de Script. eccl.

Valois (1); mais outre qu'Eusèbe et saint Jérôme étaient plus près que lui des lieux et des événements, et qu'ainsi leur témoignage l'emporte sur sa négation, ses preuves ne sont pas péremptoires, et de judicieux critiques les ont rejetées (2). Quoi qu'il en soit, si le paganisme ou le judaïsme a pu former des thérapeutes, pourquoi, dans sa fécondité divine, l'Eglise catholique n'aurait-elle pas produit un pareil miracle? Donc il a pu exister des moines ou thérapeutes à Athènes, comme dans les villes d'Égypte, et parce que Philon parle de ceux-ci sans qu'il cesse d'appartenir au premier siècle, saint Denys a le droit de parler de ceux-là sans qu'on l'accuse d'avoir appartenu au cinquième siècle.

La sagacité de Scaliger lui a donc fait défaut en cette rencontre. Même il s'est inutilement mis en frais d'érudition pour donner de la valeur à son argument, et ce lui fut une inspiration malheureuse de demander appui à Tertullien. Quand l'éloquent apologiste montre que ses frères ne sont pas misanthropes, inabordables, sauvages, comme on voudra, *neque enim (sumus) silvicolæ, aut exules vitæ* (3), cela prouve-t-il que nul d'entre eux n'était, ne pouvait être célibataire ou retiré du tumulte des affaires publiques? Comprendre ainsi serait évidemment dénaturer la pensée de Tertullien, qui voulait uniquement absoudre ses coreligionnaires du reproche d'être inutiles à la patrie. D'ailleurs saint Basile s'est exprimé quelque part (4) dans les mêmes termes à peu près que le docteur africain : qui est-ce qui ignore, dit-il, que l'homme est un animal doux et sociable, et non point solitaire et sauvage? μοναστικὸν οὐδ' ἄγριον? Pourtant, personne ne songe à dire qu'il n'y eut pas de moine du temps de saint Basile, ancien moine lui-même et précepteur de moines.

On a également tort de prétendre que la coupe des cheveux et la forme exceptionnelle de l'habit monacal désignaient les moines aux fureurs de la persécution, et que la légitime appréhension de

(1) In notis ad Hist. Eccl. Eusebii. — (2) Baron., ad ann. 64. — Natal. Alex., Hist. Eccl., sæc. primo. — (3) Tertul., Apolog., nº 42. — (4) Regulæ fusiùs tract. ad interrog. 3.

ce danger devait empêcher l'introduction de ces pratiques. C'est là créer des fantômes pour se donner le plaisir de les combattre. Rien absolument de ce qu'affirme saint Denys ne force à croire que l'habit donné aux moines dans la cérémonie de leur consécration eût une forme inusitée, étrange, ni qu'ils le dussent porter en public et hors des cérémonies religieuses. Or, il faudrait que ces deux choses fussent démontrées pour qu'il existât une difficulté réelle. Saint Denys ne parle pas non plus de la tonsure telle qu'on l'a portée quand l'Eglise eut acquis une existence légalement reconnue; ce qu'il dit signifie simplement que le chrétien déposait le luxe de sa chevelure mondaine et la réduisait aux proportions modestes que semble avoir conseillées saint Paul (1). C'était là, du reste, un usage ancien parmi quelques serviteurs de Dieu (2), et plein de hautes instructions (3).

Ainsi, les assertions de saint Denys sont expresses; elles se trouvent confirmées d'ailleurs par des faits ou positivement avérés ou facilement croyables. Les textes ambigus qu'on invoque contre nous peuvent recevoir une interprétation plausible, qui appuie notre opinion, ou du moins ne la ruine pas. Il résulte de là que les écrits attribués à notre Aréopagite ont un troisième caractère intrinsèque d'authenticité.

4° En accusant de faux l'auteur de ces livres, ils deviennent totalement inexplicables, et la parole d'un homme, en aucune circonstance possible, ne sera une garantie de vérité.

Nous l'avons dit et prouvé plus haut : si l'on ajoute foi aux paroles de notre écrivain, la date de son existence est nettement fixée, et nous sommes suffisamment éclairés sur l'origine de ses ouvrages. Il est contemporain des apôtres, disciple de saint Paul, ami de saint Jean. Il a vu les funérailles de la Vierge Marie; il a été en rapport avec de pieux et illustres personnages. Or, ces citations sont-elles inexactes, oui ou non? Eh bien, non, cet homme n'est pas, ne peut pas être un imposteur.

(1) Cor., 11, 4. — (2) Numer., 6, 14. — (3) Dionys., de Eccles. hier., cap. 6.— Hieron., Epist. 48, ad Salvia... — Isidor. Hispal., de Divin officiis.

En effet, à moins d'être fou, on ne trompe pas sans motifs. Ensuite il n'y a jamais motifs de fourberie pour une âme honnête et loyale. On ne se fait imposteur que par méchanceté ou par faiblesse : dans le premier cas, on veut le mal par le mal; dans le second, on emploie le mal comme moyen du bien. Mais les esprits droits et les cœurs fermes vont au bien par le bien, c'est-à-dire par la vérité.

Or, il est absolument impossible d'assigner un motif quelconque à la fraude qu'on suppose en notre auteur, et il est facile de prouver que tous les motifs imaginables n'auraient jamais vaincu en lui le respect pour la justice et la vérité.

Car que voulait-il en écrivant? Prétendait-il recommander de fausses doctrines et chercher pour sa secte un glorieux et puissant patronage dans le nom de saint Denys? Mais ses livres sont purs de toute erreur. Il sonde, d'un sage et hardi regard, les dogmes les plus redoutables, et pénètre les régions habitées par les anges. Nous lui devons d'heureuses explications de quelques oracles de nos Écritures et des aperçus profonds sur le sens caché des sacrements. Il parle de Dieu, de sa nature, de ses attributs avec une élévation et une exactitude que peut-être aucun docteur n'atteignit, car il surpasse, au dire de plusieurs, saint Grégoire de Nazianze et saint Augustin par la splendeur de sa doctrine et la majesté de son élocution. Les plus renommés théologiens ont loué son orthodoxie irréprochable. Il ne fut donc pas prédicateur de l'hérésie : c'est un fait matériel dont tout le monde peut se convaincre et que personne ne saurait nier. Il n'a donc pas écrit pour propager l'erreur.

Mais, soldat de la vérité, n'a-t-il pas voulu la servir par le mensonge? Nous répondons que les faits combattent cette supposition et que la saine logique ne l'autorise pas.

En fait, comment les choses se sont-elles passées? Qui est-ce qui a produit ces livres au grand jour de la publicité? Ce ne sont par les orthodoxes, mais bien les hérétiques sévériens (1). Si

(1) Collat. cathol. cum Severianis, Mansi, t. VIII.

donc l'auteur présumé se trouvait dans les rangs de ceux-ci, c'est assez plaisant qu'il soit catholique sans le vouloir : imaginez-vous un homme de génie qui compose de savants traités pour défendre des doctrines dont il finit par ne pas dire un mot? Si, au contraire, il se trouvait parmi ceux-là, ce n'est pas moins étrange qu'il n'ait pas réclamé contre l'usurpation de l'hérésie, et qu'il n'ait pas dénoncé à l'indignation publique la fraude des sévériens : étrange apôtre, qui écrit laborieusement pour la défense de la vérité, et attend d'un zèle impie la propagation de son œuvre.

Mais veut-on répondre que les livres, devenus publics seulement en 523, existaient depuis longtemps déjà; que l'auteur sincèrement orthodoxe s'était enveloppé de mystère et avait habilement placé sa foi sous la garde d'un nom révéré? Or, c'est ici que surgit réellement une forêt de telles invraisemblances que le plus intrépide contradicteur aura peine à les dévorer.

Car d'abord comment cet homme qui, tout en dissimulant sa personnalité, voulait cependant le triomphe de ses doctrines, ne les a-t-il pas publiquement soutenues? L'occasion, certes, n'a pas manqué depuis l'an 300 jusqu'en 530; les hérésies d'Arius, de Macédonius, de Nestorius et d'Eutychès désolaient assez l'Église pour qu'un zèle qui recourait à l'ignominie du mensonge essayât de la libre vérité et d'une discussion permise; s'il s'est, en effet, mêlé à la controverse, comment n'a-t-il pas invoqué l'autorité de saint Denys qu'il venait d'imaginer tout exprès? S'il l'a invoquée, comment ne l'a-t-on tenue ni pour suspecte, ni pour vraie, ni pour fausse? Et si l'on a exprimé un doute, une acception ou un refus, comment se fait-il que personne n'en ait jamais rien entendu dire? Dans notre opinion, l'obscurité où fut laissé saint Denys se comprend sans peine; mais dans le sentiment opposé, c'est un mystère inexplicable. Qu'un homme confie à la discrétion sévère de ses amis des doctrines qu'il n'est pas prudent de divulguer encore, et qu'ainsi son œuvre subisse un silence obligé, il n'y a rien là qui étonne: mais qu'un homme bâtisse une fable précisément pour étayer sa foi religieuse, et qu'il ne lui vienne pas en esprit de s'en servir à cet effet, voilà ce

qui passe les bornes du possible et ce qu'on peut qualifier au moins d'invraisemblance.

Ensuite l'allégation du nom de saint Denys devenait une duplicité parfaitement inutile. Car les vrais croyants de tous les siècles ont admis que le témoignage d'un seul docteur, surtout quand il parle, non point comme organe de la tradition, mais comme écrivain qui philosophe, ne suffit pas à fonder les décisions de l'Église ni conséquemment notre foi. Ses assertions, en matière de dogme, sont confrontées avec l'enseignement général : conformes, on les reçoit; opposées, on les rejette. Ainsi le sceau de la catholicité ne leur est imprimé qu'avec cette épreuve, où elles figurent comme chose contestable encore et non comme règle souveraine. Quand donc apparurent les œuvres attribuées à saint Denys, elles subirent cet examen. Si elles eussent combattu le langage des Pères, on les eût réprouvées; parce qu'elles furent admises, on doit conclure qu'elles reproduisaient la doctrine antique. Mais, en ce cas, à quoi bon l'imposture que supposent nos adversaires? La doctrine orthodoxe était plus éminemment encore et plus incontestablement dans l'Église, qu'elle ne pouvait être dans les écrits qu'on se préparait à produire sous le nom de saint Denys. D'où il résulte . 1° que les docteurs avaient aussi facile de trouver la vérité dans l'Église et de l'établir, qu'il fut facile à un faussaire de la découvrir et de la présenter sous un titre usurpé; et 2° que l'hérésie, qui niait l'autorité de l'Église, ne voulait pas s'incliner devant celle d'un homme. C'est pourquoi un écrivain plein de génie, comme celui qu'on suppose, ne se fût pas appliqué à combiner savamment une foule d'odieux et ingrats mensonges. Et parce que la fourberie devenait évidemment inutile, il n'est pas vraisemblable qu'il l'ait commise.

De plus, comment cet esprit si remarquable, qui disserte avec tant d'élévation sur la nature du bien et du mal, a-t-il pu ignorer, qu'on ne sert point Dieu par l'hypocrisie, et que ce qui n'est pas, ou le mensonge, ne saurait protéger ce qui est, ou la vérité? L'enfance connaît cette loi et la suit instinctivement, et, s'il lui arrive parfois de la violer, elle en atteste encore l'existence par l'embarras

de sa physionomie et la pudeur de son front. Quand même le philosophe eût perdu de vue, le chrétien se fût rappelé sans doute ce noble principe que l'Évangile avait popularisé dans le monde. On n'a pas le droit de supposer que l'auteur du traité des Noms divins et de la Hiérarchie ecclésiastique ait ignoré une doctrine que tous nos livres expriment, dont nos Églises ont toujours retenti.

Et non seulement il l'a connue, mais il l'a suivie. Car l'homme sincèrement religieux apparaît dans ses ouvrages, aussi bien que l'écrivain distingué. Sa parole grave et pieuse commande le respect; son regard s'est exercé aux contemplations les plus sublimes; les choses divines lui sont familières. Or, cette science intime et profonde de la vérité ne s'acquiert point par imagination ou par un effort de génie : Dieu la donne à qui détache son esprit et son cœur des choses terrestres. Il répugne donc d'admettre que cet homme sanctifié, et en qui la lumière divine déborde avec tant de richesse et d'éclat, ait voulu ternir la pureté de sa conscience par l'hypocrisie. Quelle gloire y a-t-il donc devant Dieu et devant le monde, quel avantage pour cette vie et pour l'autre dans une lâche imposture? Quelle fascination peut exercer sur un cœur droit le hideux plaisir de tromper? J'en demande pardon à ces illustres saints; mais conçoit-on que les Basile, les Chrysostome, les Augustin, à côté des solennels enseignements de la foi, à la suite d'un énergique cri d'amour, nous racontent du même style et avec le même accent des faussetés insignes? Cette induction, légitime et concluante à leur égard, ne l'est pas moins à l'égard de notre auteur. La piété, mère de la véracité, respire dans ses écrits; il n'est donc ni juste, ni possible de penser qu'il ait sacrifié au mensonge.

Qu'on y fasse attention : si l'on repousse notre sentiment, il faut embrasser ces suppositions gratuites, étranges, il serait permis de dire absurdes. Car il ne suffit pas d'alléguer contre nous quelques faibles difficultés plus ou moins fondées sur un texte dont l'authenticité se prête également aux conclusions de la saine critique et aux insinuations de la mauvaise foi; on doit

encore émettre une opinion où tout se tienne, et qui ne croule pas sous le poids de sa propre invraisemblance. Or, on avouera que nos adversaires font de leur prétendu saint Denys un personnage monstrueux, zélé pour la vérité et pour le mensonge, pieux et hypocrite, intelligent et stupide, manière de sphinx placé au seuil de l'histoire ecclésiastique, uniquement pour préparer des tortures aux Saumaises à venir; car personne n'a pu dire encore dans quel but il se serait enveloppé d'énigmes, pourquoi il aurait fait de son nom un problème. Par là ils abolissent les lois morales qui gouvernent les esprits; ou s'ils en reconnaissent l'existence, du moins ils en rendent toute application impossible : car si cet écrivain a menti, alors un homme d'intelligence peut agir sans motif, un homme de cœur peut être fourbe; ou si cet écrivain n'a ni intelligence ni cœur, alors les mots n'ont plus aucun sens fixe, et la parole d'un homme ne saurait jamais être le reflet de sa pensée.

On a vu que les doctrines, le style, les assertions, le caractère de l'auteur des livres attribués à saint Denys prouvent assez bien qu'ils ne sont pas apocryphes. Tels sont donc les titres d'origine que ce monument porte en lui-même.

Venons maintenant à la conviction des érudits sur cette matière : leurs témoignages donneront à notre sentiment un haut degré de probabilité, peut-être une certitude morale.

§ 2. — PREUVES EXTRINSÈQUES

Un livre est-il ou n'est-il pas de tel auteur? C'est là une question de fait. Par suite, elle peut et doit se résoudre, comme toutes les questions de fait, par le témoignage. De là vient qu'outre les caractères d'authenticité ou de supposition qu'un monument littéraire présente par lui-même, il existe un autre ordre de documents qui éclairent et dirigent les critiques : ce sont les assertions des contemporains ou des hommes graves, qui ont consciencieusement étudié la matière et pris une opinion.

Or, trois choses donnent surtout du poids aux témoignages : la

valeur intellectuelle et morale de ceux qui prononcent, le nombre des dépositions et la constance avec laquelle les siècles réclament contre quelques rares contradicteurs. En général, on doit apprécier aussi la force des motifs qu'exposent parfois les défenseurs d'un sentiment. Mais dans l'espèce, nous n'avons pas à nous préoccuper de cette face de la question, soit parce qu'il nous serait impossible de découvrir les raisons qui, en fait, déterminèrent nos patrons, soit parce qu'elles furent sans doute identiques avec celles que nous avons nous-même précédemment exposées. C'est pourquoi il suffit qu'on s'en tienne aux trois points de vue indiqués, et qu'on apprécie à leur juste valeur la force d'esprit et la probité des savants que nous citerons, leur nombre et la continuité, la constance de leurs suffrages.

Afin d'établir, parmi cette foule de textes, un ordre qui donne à la discussion de la lucidité, nous croyons devoir rappeler les témoignages des érudits, en suivant le cours des siècles, et descendant de l'époque où nous plaçons saint Denys jusqu'au temps où nous sommes.

Telles sont donc les dépositions de la science, tel est le jugement de la critique sur la question qui se débat ici.

Aucun texte ne se rencontre dans les écrits des plus anciens Pères qui établisse positivement et péremptoirement l'authenticité des livres attribués à saint Denys l'Aréopagite. Cependant Guillaume Budé, nommé savant par les savants eux-mêmes, et qui, à une époque où l'étude du grec sévissait comme une épidémie sur toute l'Europe, était proclamé par Erasme et Scaliger, ses rivaux, le plus grand helléniste de la Renaissance, un vra phénix qui ne devait jamais renaître de ses cendres ; Budé, disons-nous, pensait que saint Ignace, saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme, avaient eu quelque réminiscence des doctrines de saint Denys. Effectivement ces docteurs parlent des hiérarchies célestes dans les mêmes termes que notre auteur (1). Or, comme celui-ci

(1) Ignat., Epist. ad Trallens. — Greg. Naz., orat. 38, apud Collect. Select. Patr., t. L. — Hieron., lib. II, adv. Jovinia.

traite au long cette matière que ceux-là se bornent à effleurer, il est probable qu'il n'a pas été le copiste, mais que l'initiative lui appartient. Ce qui appuierait cette conclusion, c'est que saint Grégoire ajoute à sa citation ce mot révélateur : *Quemadmodum quispiam alius majorum et pulcherrimè philosophatus est, et sublimissimè;* et qu'une foule de passages montrent clairement qu'il lisait et imitait saint Denys. Au reste, c'est le sentiment de son savant traducteur, de Billy, dont le travail fut loué par Huet.

On trouve parmi les œuvres d'Origène une homélie où il nomme saint Denys l'Aréopagite, et lui emprunte un passage que nous lisons effectivement au livre de la Hiérarchie céleste : *In ipso enim, ut os loquitur divinum, vivimus, movemur et sumus, et, ut ait magnus Dionysius Areopagita, esse omnium est superessentia et divinitas* (1). Il est juste de dire que certains critiques ne croient pas que ce discours soit d'Origène; toutefois il faut admettre que Rufin, ou du moins quelque auteur du quatrième siècle, l'a traduit comme authentique. On s'est trompé, soit; mais l'erreur n'a été possible que parce que la date précise de cette homélie commençait à se voiler et à prendre un air antique, et il n'est guère permis de la regarder comme postérieure à Origène. ce qui prouverait en tout cas, que le troisième siècle a professé notre opinion. Au reste, on ne prétendra pas, sans doute, que cette citation ait été intercalée : la vérité qu'il s'agissait d'établir est assez nettement exprimée dans les Ecritures et assez sensible à la raison, pour qu'on n'ait pas songé à l'appuyer par une interpolation.

Au temps d'Origène, florissait Denys, évêque d'Alexandrie. Or, il écrivit des notes pour servir à l'intelligence de son illustre homonyme. Ce fait nous est attesté et par Anastase, patriarche d'Antioche, personnage renommé par sa sainteté, son zèle pour la foi et sa doctrine (2), et par saint Maxime, philosophe et martyr, dont on n'a pas le droit de révoquer en doute la véra-

(1) Inter op. Orig., hom. 1, in quædam N. Testamenti loca. — (2) Evagr. Hist., lib. IV, cap. 40.

cité (1). Comme donc ceux-ci croyaient à l'authenticité des œuvres attribuées à notre Aréopagite, si Denys Alexandrin eût professé une autre opinion, ils l'auraient signalée au moins pour la combattre. D'ailleurs, l'évêque égyptien ne pouvait, en 250, rédiger un commentaire que pour des livres qui fussent au moins des premières années du second siècle : ce n'est pas aujourd'hui, et ce fut moins encore en ce temps-là, l'usage d'annoter les auteurs vivants.

Saint Jean Chrysostome place aussi le nom de saint Denys parmi tous les grands noms de l'antiquité chrétienne, et, admirant sa doctrine et comment son essor le porte jusqu'au sein de la divinité, l'appelle un aigle céleste : *Ubi Evodius ille, bonus odor Ecclesiæ, et sanctorum apostolorum successor? Ubi Ignatius Dei domicilium? Ubi Dionysius Areopagita volucris cœli* (2)...? Que ce sermon soit de saint Chrysostome, c'est ce qu'on doit penser d'après l'autorité d'Anastase le bibliothécaire (3), du cardinal du Perron, de Baronius (4), du P. Halloix (5); c'est ce qu'on peut conclure de l'air de famille qui le distingue, et de ce que l'auteur ne nomme pas saint Chrysostome, entre les grands hommes du catholicisme, entre saint Basile et les deux saints Grégoire. Or, tout le monde sentira que cette omission ne peut être expliquée que par la modestie et non par l'oubli.

Saint Cyrille d'Alexandrie, qui appartient aux premières années du cinquième siècle, invoque, entre autres témoignages, celui de saint Denys l'Aréopagite contre les hérétiques qui niaient le dogme catholique de l'Incarnation : « Cyrillus quatuor libros » scripsit, tres adversùs Theodorum et Diodorum, quasi Nesto- » riani dogmatis auctores, et alium de Incarnatione librum. In » quibus continentur antiquorum Patrum incorrupta testimonia, » Felicis papæ romani, Dyonisii Areopagitæ, Corinthiorum epi-

(1) Anast. in Odego. — Maxim., in cap. 5 Cœl. hierar. — (2) Sermo de Pseudoprophetis, circà medium. — (3) Epist. ad Carol. Calvum infrà citata. — (4) Ad ann. Domini 109. — (5) De Vitâ et Operibus Dionys., quæst. 2.

» scopi, et Gregorii, mirabilis Thaumathurgi cognominati (1). » A la vérité, Libérat dit que Denys l'Aréopagite fut évêque de Corinthe. Mais cette assertion, qu'il est facile de réfuter, importe peu dans la question présente. Ce qui reste acquis, d'après Libérat lui-même, c'est que, dès l'an 400 notre écrivain fut cité avec honneur, et entre deux autorités qui remontaient au milieu du troisième siècle.

Enfin Juvénal de Jérusalem, écrivant à Marcien et à Pulchérie, touchant le trépas de la Sainte Vierge, cite comme une tradition de l'Eglise le récit même de notre Aréopagite sur ce sujet, sans rien émettre absolument qui ressemble à un doute : « Il y avait » là, dit-il avec les apôtres, Timothée, premier évêque d'Ephèse, » et Denys l'Aréopagite, comme il nous l'apprend lui-même en » son livre (des Noms divins, chap. 3). » C'est l'historien Nicéphore qui nous a transmis ce témoignage (2).

A partir de cette époque, et en descendant le cours des temps, nous rencontrons une foule d'écrivains qui confirment notre sentiment par des témoignages précis et d'une authenticité universellement avouée. Nous les citons, non pas pour marquer qu'alors et depuis les œuvres dont il s'agit furent connues et jouirent d'une éclatante publicité, ce que personne ne songe à combattre, mais pour montrer que des hommes de science et de vertu distingués les attribuent à saint Denys l'Aréopagite, ce que plusieurs critiques n'ont pas assez convenablement apprécié.

Donc, sous l'empire de Justinien, dans la première moitié du sixième siècle, vécurent deux écrivains de quelque renom, et très versés dans la lecture des anciens Pères : c'était Léonce de Byzance et saint Anastase le Sinaïte, dont il a été parlé plus haut. Dans un livre qu'il composa contre Nestorius et Eutychès, Léonce dit qu'il va confirmer les arguments d'abord produits par l'autorité des anciens, et il cite en premier lieu Denys l'Aréopagite,

(1) Liberat. in Breviar. de causâ Nestor. et Eutych., cap. 10. — (2) Hist. Eccles., lib. XV. cap. 14.

contemporain des apôtres (1). Dans un autre traité, il donne la liste des Pères qui ont illustré l'Eglise depuis Jésus-Christ jusqu'au règne de Constantin, et il compte parmi eux notre auteur : « Ces » docteurs, dit-il, furent Ignace, surnommé Théophore, Irénée, » Justin, philosophe et martyr, Clément et Hippolyte, évêques de » Rome, Denys l'Aréopagite, Méthodius de Patare, Grégoire Thau- » maturge, etc. (2). » Anastase écrivit des réflexions mystiques sur l'œuvre des six jours : là, il rappelle en ces termes un passage du livre des Noms divins : « Ce Denys, célèbre contemporain des apôtres et versé dans la science des choses divines, enseigne en sa sublime théologie que le nom donné par les Grecs à la divinité signifie qu'elle contemple et voit tout (3). »

Le grand pape saint Grégoire, qui éclaira du feu de son génie et de sa charité les dernières années de ce même siècle, explique quelques fonctions des esprits bienheureux avec les propres paroles de saint Denys, et en le nommant ancien et vénérable Père : *Dionysius Areopagita*, *antiquus videlicet et venerabilis Pater* (4).

Le septième siècle tout entier est plein de la gloire de saint Denys. Les meilleurs écrivains, de saints évêques, des papes et des Conciles, l'Orient et l'Occident le proclament l'auteur des livres que nous possédons aujourd'hui sous son nom. Pas une voix discordante ne rompt l'unanimité solennelle de ce concert. L'hérésie elle-même invoque ou subit cette autorité incontestée.

Rappelons d'abord le philosophe et martyr saint Maxime, contemporain de l'empereur Héraclius. Ami généreux de la vérité, il s'enfuit de la cour qu'infectait l'hérésie, embrassa la vie monastique, soutint sa foi par ses écrits et souffrit persécution pour elle. Or, dans la célèbre conférence où il convertit le monothélite Pyrrhus, il cita, sans hésitation de sa part et sans réclamation de son interlocuteur, l'autorité de Denys l'Aréo-

(1) Lib., II contra Nest. et Eutych. — (2) Lib. de Sectis, act. 3. — (3) Anast. Sinaït., Hexamer., lib. XVII. — (4) Homil. 34, in Luc., cap. 15, de dragmâ perditâ.

pagite. Dans son livre des initiations ecclésiastiques (*de Ecclesiasticâ mistagogiâ*), il émit la même opinion. De plus, il enrichit de pieuses et savantes notes les œuvres du docteur apostolique. On accordera sans doute du respect et de la confiance au sentiment défendu par Maxime, quand on saura que les critiques, Photius entre autres, ont loué sa science comme les hagiographes sa sainteté. Il est vrai que Scaliger vint au seizième siècle déclarer, avec une remarquable aménité de langage, que cet homme ne fut qu'un ignorant. Car est-ce qu'un saint, surtout quand il est moine, peut savoir quelque chose ?

Mais le philologue protestant eût dû étendre le bénéfice de sa spirituelle réfutation à beaucoup d'autres intelligences qui méritaient bien un calembour. Ainsi le pape Martin Ier, en plein Synode de Latran, pour démontrer le dogme catholique et réfuter le monothélisme par l'enseignement universel des anciens Pères, invoque, parmi beaucoup d'autres autorités, celle de saint Denys d'Athènes. « L'illustre Denys, dans son livre des Noms divins, » nous apprend que le Seigneur fut formé du pur sang d'une » Vierge, contrairement aux lois de la nature, et qu'il foula les » flots d'un pied sec, sans que leur mobilité cédât sous le poids » de son corps. Et il dit encore dans sa lettre à Caïus : Le Sei- » gneur, s'abaissant jusqu'à notre substance, lui a communiqué » la supériorité de son être, etc. (1). » Et le Concile de Latran, composé de cent quatre évêques (année 649), entendit ces citations faites par l'ordre du pape, et les approuva, et en tant qu'elles expriment le dogme catholique, et en tant qu'elles venaient de saint Denys l'Aréopagite. « Le très saint et bienheureux Martin, » évêque de la sainte Eglise catholique et apostolique de la ville » de Rome, dit : Que ceux qui ont cette charge apportent le « volume de saint Denys, évêque d'Athènes. Théophylacte, pri- « micier des notaires du Saint-Siège apostolique, dit : Selon « l'ordre de votre béatitude, j'ai tiré de votre bibliothèque et j'ai

(1) Cf. act. Synod. Later., Secret. 1 et 3, t. VI. Conc. Labb. et Cossart. Dionys., de Div. nom., cap. 2, et Epist. ad Caïum.

» entre les mains le livre du bienheureux Denys, etc. (1). »

Un autre pape, saint Agathon, dans sa lettre à Constantin, empereur, à Héraclius et Tibère, Augustes, s'appuie également sur les passages qu'on vient de rappeler, et il en désigne l'auteur par ces mots : Denys l'Aréopagite, évêque d'Athènes. Cette lettre fut lue au sixième concile général, troisième de Constantinople, et le texte allégué soumis à la confrontation. « On invoqua un » autre témoignage, emprunté aux œuvres de saint Denys, » évêque d'Athènes et martyr, et, en collationnant le passage cité » avec le traité des Noms divins, on vit qu'il y est enseigné que » c'est le Verbe éternel qui seul a pris véritablement notre nature » et tout ce qui la constitue, qui seul a opéré et souffert les choses » que Dieu opéra et souffrit par cette sainte humanité (2). »

Sous le pontificat des papes Honorius et Jean IV vivait Sophrone, évêque de Jérusalem, le premier adversaire que le monothélisme rencontra sur son chemin. Dans une lettre à Sergius de Constantinople, fauteur de l'hérésie et hérétique lui-même, il recourt à l'autorité de saint Denys, comme les papes et les conciles précités. « Nous croyons, dit-il, que cette puissance, » que l'on nomme nouvelle et théandrique, n'est pas une indivi- » sible unité, mais le résultat de deux principes différents, » comme l'enseigne l'Aréopagite Denys, divinement converti par » saint Paul. » Or Sergius ne cherche pas à décliner la valeur de ce témoignage en prétextant la supposition des livres d'où il était tiré. Au contraire, le monothélite Sergius approuve intégralement une lettre du monothélite Cyrus, où celui-ci invoque comme valable l'autorité de saint Denys. Macaire, patriarche d'Antioche, s'accordait en ce point avec ses collègues de Constantinople et d'Alexandrie, Sergius et Cyrus : car dans le concile de Constantinople, nommé quini-sexte (an 692), il déclara ne pas reconnaître multiplicité, mais unité d'opération, s'appuyant du texte de saint Denys, qu'il interprétait, à la vérité, d'une manière fautive (3).

(1) Act. Concil. Lateran., ubi suprà. — (2) Concil. Constantinop. tertii, actione 8ª, t. VI. — (3) Cf. concil. Lateran. et C. P. quini-sextum.

Comme on le voit, tous les grands sièges de la catholicité, Rome, par la bouche de ses pontifes; Alexandrie, Antioche, Jérusalem, Constantinople, par leurs patriarches; l'Église, dans plusieurs conciles, affirment tenir pour authentiques les œuvres connues sous le nom de saint Denys l'Aréopagite. Pour donner à cette grave unanimité toute son importance, il faut se rappeler que, dans la controverse qui se débattait entre les catholiques et les monothélites, saint Denys était invoqué par les uns et par les autres, chacun essayant de l'interpréter en son sens. Or il importait, du moins à une moitié des combattants, de prétexter que les écrits allégués étaient apocryphes; car ainsi le terrain de la discussion se débarrassait d'une partie de son bagage d'érudition et de philologie; on avait des difficultés de moins à vaincre, et l'on enlevait à l'ennemi une arme de plus. Cependant personne ne songe à cet expédient; si quelqu'un y songe, personne ne croit pouvoir s'en servir. On craignait donc de succomber sous l'absurdité d'une pareille ruse de guerre. L'authenticité des œuvres de saint Denys était donc une opinion générale, si parfaitement inattaquable, qu'il semblait plus facile de tordre le sens que de prouver la supposition des textes.

Le huitième siècle ne nous présente non plus aucun contradicteur, et nous y rencontrons d'illustres témoins de la vérité de notre sentiment. Saint Jean Damascène, la lumière de l'Orient à cette époque, lecteur assidu et admirateur de notre écrivain, le cite souvent et le nomme toujours Denys l'Aréopagite. « Les saints oracles, dit-il, nous enseignent, comme témoigne » saint Denys d'Athènes, que Dieu est la cause et le principe » de tout, l'essence de ce qui est, la vie de ce qui vit, etc. » Et plus loin : « Le saint et habile théologien, Denys l'Aréopagite, » affirme que la théologie, c'est-à-dire l'Écriture sainte, nomme » en tout neuf ordres d'esprits célestes (1). » On peut encore consulter le traité touchant ceux qui meurent dans la foi et le discours sur le trépas, ou, comme disent les Grecs, sur le som-

(1) Joan. Damacen. de fide orthod. lib. I, cap. 12.

meil de la Bienheureuse Vierge, où saint Denys se trouve encore cité par le même docteur.

Le pape Adrien rappelle et approuve la parole de ses prédécesseurs, les saints Grégoire, Martin et Agathon, dans sa lettre à Charlemagne, touchant le culte des images. « Saint Denys l'Aréo- » pagite, évêque d'Athènes, a été loué par le pape Grégoire, qui le » nomme ancien et vénérable Père et docteur. Il fut contemporain » des apôtres, et il est cité au Livre des Actes. C'est pourquoi » les glorieux pontifes, nos prédécesseurs, ont confirmé, dans » les divers conciles, la vérité de ses enseignements tou- » chant le culte des images. » Et il transcrit, à ce sujet, un fragment de la lettre à saint Jean, et un autre de la Hiérarchie céleste (1).

Enfin, le deuxième concile de Nicée, septième général, consacre, en quelque sorte, par sa haute approbation, le sentiment des anciens. Il nous apprend que, selon le mot de l'illustre saint Denys, notre hiérarchie est essentiellement fondée sur la parole de Dieu, sur la véritable connaissance qui nous a été donnée des choses divines (2).

Au neuvième siècle, nous rencontrons d'abord Photius, dont tous, orthodoxes et hérétiques, reconnaissent l'insigne érudition et la critique judicieuse. Or, il atteste que vers l'an 400 une controverse s'étant déclarée, touchant la question de savoir si les écrits répandus sous le nom de saint Denys lui appartenaient véritablement, un prêtre, nommé Théodore, soutint l'affirmative

(1) S. Dionysius Areopagita, qui et episcopus Atheniensis, valdè nimirùm laudatus est à divo Gregorio papâ, confirmante eum antiquum patrem et doctorem esse. Iste sub temporibus apostolorum fuit, et in actibus apostolorum monstratur. Undè et à prædictis sanctissimis prædecessoribus nostris pontificibus in sacris conciliis eorum ejus confirmata sunt veridica testimonia pro sacrarum imaginum veneratione : inter cætera amplectentes ista ex epistolâ ad Joannem... et ejusdem de cœlesti militiâ, etc. Cf. septimus tom. Conc. Labb. et Cossart. ubi legitur ista epistola. — (2) Conc. Nicæn. 2, tom. VII concil.

et entreprit la réfutation des arguments qu'on lui opposait (1). Photius ne rend pas compte des réponses de Théodore, dont le livre se trouvait sans doute entre toutes les mains. Mais, de peur qu'on ne croie que Photius conservât des doutes sur la question, rappelons ce qu'il dit ailleurs, parlant de l'épître synodale de saint Sophrone : « Là se trouvaient réunis les » témoignages des anciens Pères, qui vécurent, soit avant, soit » après le quatrième concile. Ces témoignages prouvaient vérita- » blement qu'il y a une double opération en Jésus-Christ notre » Dieu. Or, les principales autorités étaient Léon, pape de l'an- » cienne Rome, le quatrième concile œcuménique, Pierre, très » saint évêque de Myre, Gennade de Constantinople, Diadochus » de Photica, Euphremius d'Antioche, qui combattit aussi les » acéphales avec beaucoup de vigueur dans plusieurs écrits, et » Denys, disciple de Paul, martyr du Christ et évêque d'Athènes, » grand dans ses paroles et plus grand encore dans ses pensées (2).

De la même époque, nous avons l'opinion de Michel Syngel, prêtre de Jérusalem, loué pour son zèle éclairé et pour son éloquence, comme on peut voir dans Théodore Studite (3).

Nous avons le témoignage d'Hilduin, célèbre abbé de Saint-Denis, qui, dans une lettre à Louis le Débonnaire, félicite la France de ce qu'elle possède enfin les œuvres de notre

(1) Hæc igitur quatuor difficilia argumenta dissolvere aggresus confirmat, quantùm in se est, legitimum esse magni Dionysii librum. Bibl., Cod. 1.

(2) In hoc volumine continebantur testimonia sanctorum variorum Patrum qui antè quartam Synodum fuerunt, et qui post illam floruerunt, et post nati sunt. Quæ testimonia dupliem in Christo Deo nostro operationem prædicarunt. Quorum principes et præcipui erant Leo veteris Romæ pontifex..., et Dionysius sermone quidem magnus, sed contemplatione major, discipulus Pauli, Christi martyr, et Atheniensium episcopus. Phot., Cod. 231.

(3) Theodor. Studit., lib. II, Epist. 213, apud Cl. Sirmund., tom. V, p. 733.

Aréopagite, glorieux présent dû à la munificence de l'empereur Michel; et il ajoute : « Grâce à Dieu et aux ordres que vous avez » donnés pour la traduction de ces livres, nous avons pu nous » réjouir en leur lecture, et les amateurs les trouvent en nos » bibliothèques. Ces œuvres authentiques, écrites en grec, nous » furent remises la veille même de la fête de saint Denis, quand » l'économe de l'Église de Constantinople et les autres ambas- » sadeurs de Michel se présentèrent à votre Gloire en audience » publique, à Compiègne. Comme si ce présent, cher à notre » amour, fût venu du ciel, les bénédictions de Dieu le suivirent » bientôt; et, dans la nuit même, Notre-Seigneur daigna opérer, » à la louange de son grand nom et par les prières et mérites » de son illustre martyr, dix-neuf miracles sur des hommes » affligés de diverses infirmités : c'est ce qui est établi par la » déposition de personnes parfaitement connues et de notre » voisinage (1). »

Hincmar de Reims écrit, touchant le même sujet, à Charles le Chauve, et cite, en preuve de l'authenticité de ces livres, l'attestation des Grecs envoyés par Michel, empereur de Constantinople, le témoignage précis de l'église romaine, que nous allons

(1) Cæterùm de notitiâ librorum ejus, quos patrio sermone conscripsit, et quibusdam petentibus illos composuit, lectio nobis per Dei gratíam, et vestram ordinationem, cujus dispensatione interpretatos scrinia nostra petentibus reserant, satisfacit. Authenticos autem eosdem libros græcâ linguâ conscriptos, quando œconomus Ecclesiæ Constantinopolitanæ et cæteri missi Michëlis legatione publicâ ad vestram Gloriam Compendio functi sunt in ipsâ vigiliâ solemnitatis S. Dionysii pro munere magno suscepimus. Quod donum devotioni nostræ, ac si cœlitùs allatum, adeo divina est gratia prosecuta, ut in eâdem nocte decem et novem nominatissimas virtutes in ægrotorum sanatione variarum infirmitatum ex notissimis et vicinitatis nostræ personis contiguis ad laudem et gloriam sui nominis, orationibus et meritis excellentissimis sui martyris, Christus Dominus sit operari dignatus. Hilduin., Epist. ad Ludov. pium, citat. apud Martin Delrio.

rapporter aussi, et le sentiment de la France et, en particulier, d'Hilduin son maître.

Ce témoignage de l'Église romaine avait été directement transmis au roi lui-même par le bibliothécaire Anastase; c'était à l'occasion de la traduction latine des œuvres de saint Denys par Scot Érigène. Anastase félicite le prince de son amour pour la philosophie, et Érigène de l'exactitude de sa version. Il rappelle que les pontifes du Siège apostolique, les septième et huitième conciles généraux, les docteurs grecs et latins non seulement pensent que saint Denys écrivit ces livres, mais encore citent fréquemment ses paroles, pour corroborer par cette autorité imposante leurs sentiments et leurs maximes propres, et les faire goûter et accepter aux autres hommes (1).

Enfin, aux noms précédemment indiqués des pontifes romains, s'ajoute encore celui de Nicolas Ier, qui, dans une lettre à l'empereur Michel, s'appuie de l'autorité de l'ancien Père et vénérable docteur Denys l'Aréopagite. Il rappelle cette épître à Démophile, où il est dit qu'un prêtre transfuge de son devoir ne peut être jugé par ses subordonnés et ses inférieurs, parce qu'autrement il y aurait désordre dans les rangs de la hiérarchie, et que la pacifique harmonie de l'Église serait troublée (2).

Notre opinion est représentée au dixième siècle par Suidas et Siméon Métaphraste. Suidas, ou, si l'on aime mieux, l'auteur qui, sous son nom, rassembla d'utiles documents pour servir à l'histoire ecclésiastique, rapporte que Denys, disciple de saint Paul, fut évêque d'Athènes; il lui attribue les livres que nous savons, et en présente un sommaire analytique. Également

(1) Anast. biblioth., apud Vindic. Areopag. Martin. Delri.

(2) Sed si adhuc placet aliquid de hoc nosse (quod non possint subjecti de prælati sui vitâ judicare), antiqui patris et venerabilis doctoris Areopagitæ Dionysii, ad Demophilum verba vobis recitari præcipite; qui etiam in causâ pietatis nefas sancit delinquentem sacerdotem à minoribus, vel inferioribus judicari, ne fiat in Ecclesiâ Dei aliquid inordinatum, et status ejus in aliquo confundatur. Nicol. papa I, ad Michael., epistol. 8 apud Labb. et Coss., t. VIII, p. 306.

il cite et approuve l'éloge que Michel Syngel nous a laissé de saint Denys, et où celui-ci est réputé l'auteur des écrits qu'on lui attribue.

Siméon Métaphraste jouit d'une grande réputation de doctrine parmi les Grecs; même les Pères du concile de Florence invoquèrent son témoignage comme respectable. Or, il se déclare positivement pour l'authenticité des livres en question, en admire la doctrine, en allègue l'autorité, comme on peut voir dans sa Vie de saint Denys (1) et dans son discours sur le sommeil de la Vierge Mère de Dieu.

En ce dernier ouvrage, il dit : « Le Christ rassembla ses dis» ciples afin qu'ils rendissent au corps de Marie les devoirs de » la sépulture. Et afin qu'on ne prenne pas pour une fiction ce » qui est dit de la réunion des apôtres au trépas de la Vierge, il » vaut mieux rappeler ici sommairement ce qu'on lit dans saint » Denys l'Aréopagite (2). » Et il s'appuie du passage que nous connaissons.

Un peu plus tard (onzième siècle) se rencontre le célèbre moine Euthymius, qui s'était acquis glorieusement la renommée d'un érudit et d'un écrivain consciencieux. Outre ses commentaires sur les Psaumes et sur les quatre Évangiles, on a de lui un traité contre les hérésies (*Panoplia orthodoxæ fidei*), où il prouve ses assertions par une foule de textes empruntés à saint Denys, qu'il nomme contemporain des apôtres.

Les douzième et treizième siècles se sont déclarés aussi pour notre sentiment par leurs grands écrivains, Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, Alexandre de Halès, Albert-le-Grand,

(1) Apud Surium, tom. V, ad 11 octobr.

(2) Per nubem autem venerandos congregat discipulos ut venerandum (Mariæ) corpus mandarant sepulturæ. Ne autem videatur inane, quod dictum est de congregatione apostolorum, quæ facta est in dormitione Virginis, satiùs fuerit ea summatim addere quæ à Dionysio Areopagitâ dicuntur in 3 libro de divinis nominibus. — Apud Sur., t. IV, in orat. de dormitione Virginis.

saint Bonaventure, saint Thomas : glorieuse constellation dont l'éclat servit de boussole à tous les docteurs de la scolastique. Hugues de Saint-Victor expliqua le livre de la Hiérarchie céleste, dédiant son œuvre à Louis le Jeune. Pierre Lombard cite saint Denys comme une autorité irréfragable. Saint Bonaventure, à l'imitation de l'évêque athénien, composa son pieux écrit de la Hiérarchie ecclésiastique. Saint Thomas nous a laissé de précieux commentaires sur le traité des Noms divins. Nul d'entre eux n'émet l'ombre d'un soupçon touchant la question qui nous occupe. Au contraire, tous le nomment saint et le révèrent comme tel; tous, par conséquent, croient à sa véracité. Et parce que lui-même se présente comme contemporain des apôtres et disciple de saint Paul, il s'ensuit que les docteurs précités, en le proclamant un homme glorieux devant Dieu, le reconnaissent effectivement pour l'élève de Paul, l'ami de Timothée, le successeur immédiat des apôtres, le témoin des premiers âges, la gloire de l'Eglise naissante, l'auteur des écrits qui lui sont attribués. Pour tous ceux qui ont quelque idée de l'état de la science dans les douzième et treizième siècles, il est manifeste que l'on tenait alors pour authentiques les œuvres qui portent le nom de saint Denys l'Aréopagite (1).

Dans le même temps, l'Orient payait son tribut à la gloire de saint Denys. G. Pachymères, célèbre par ses connaissances sur la philosophie antique, et dont il nous reste un abrégé des doctrines péripatéticiennes, composait sa paraphrase des écrits de notre Aréopagite. Or, il affirme positivement que saint Denys est l'auteur des ouvrages qu'il se propose d'expliquer, et il ne semble pas croire que cette assertion puisse faire l'objet d'un doute sérieux. Même il ajoute, ce que saint Maxime avait déjà

(1) Cf. Hug. à S. Victore, de Hier. cœlesti. — Magist. sentent., lib. II. — Alexander Alens. in part. II. — Albert. Mag. in 2 sent., dis. 9 seqq. — Bonavent. in easd. distinct. et inter ejus opusc., lib. de Ecclesiast. Hierar. — Div. Thomas in I part., quæst. 108, passim, et Comment. in lib. de Div. nomin.

dit, qu'il était prouvé par des témoignages péremptoires que ces livres étaient depuis longtemps conservés à Rome (1).

Cinquante ans plus tard, Nicéphore Calliste composait une histoire de l'Eglise qui a réclamé des recherches multipliées et des soins pleins d'intelligence et de discernement. Or, la véracité de notre auteur lui paraît incontestable et lui emprunte les détails déjà cités touchant le trépas de la Sainte Vierge (2). Ailleurs, il reconnait comme authentiques les livres attribués à saint Denys l'Aréopagite. Voici comment il s'exprime : « Telle était sa » foi au Christ que non seulement on le jugea digne du saint » baptême, mais que, rempli d'une admirable sorte par les grâces » d'en haut, il fut consacré évêque d'Athènes par les mains de » saint Paul..... L'Apôtre initié aux secrets divins par son ravisse» ment dans les cieux lui transmit sa science touchant la théo» logie, le fait de l'incarnation du Verbe, la hiérarchie céleste, » la raison et l'ordre des choses. Denys écrivit ensuite cette » doctrine..... Ses livres sont admirables pour sa science des » secrets divins, ses pensées et son langage, et ils dépassent de » beaucoup par leur excellence ce que le génie humain a pro» duit ». Puis l'historien énumère les œuvres de saint Denys, et celles que nous possédons encore, et celles que nous avons perdues (3).

Tout le monde sait la réputation littéraire du cardinal Bessarion, et comment elle lui donna droit d'intervenir dans la querelle ardente qui s'éleva au quinzième siècle touchant le mérite comparatif d'Aristote et de Platon (4). Dans un livre, qu'il composa pour la défense de ce dernier, il nomme saint

(1) Quidam Diaconus Romanus, nomine Petrus, narravit mihi omnia B. Dionysii opera Romæ in sacrorum scriptorum bibliothecâ reposita servari. (Maxim. in prolog. ad Opera S. Dionys.) Quin et testimonio comprobatum est, hæc longo tempore in romanâ bibliothecâ deposita fuisse asservata. — Pachym. in procem. ad Opera Dionys.

(2) Niceph. Call. Hist., lib. II, cap. 22.

(3) Ibidem. — (4) Mém. de l'Acad. des Inscrip., t. II et III.

Denys père de la théologie chrétienne; et plus loin : « Il fut le » premier, dit-il, et le plus distingué de nos théologiens; il n'eut » pour prédécesseur que saint Paul et Hiérothée, dont il reçut les » leçons (1). »

Marsile Ficin, habile helléniste, érudit consommé, et qui, outre ses traductions de Platon et de Plotin, a laissé plusieurs écrits philosophiques, ne doute nullement de l'authenticité des livres attribués à saint Denys. « Je suis convaincu, écrit-il, que » Numénius, Philon, Plotin, Jamblique et Proclus ont fait des » emprunts à Jean, à Paul, à Hiérothée, à Denys l'Aréopagite. » C'est à cette source qu'ils puisèrent ce qu'ils ont dit de sublime » touchant la divinité, les anges et les autres sujets que traite la » théologie (2). »

Pic de la Mirandole, dont la facilité précoce et la vive intelligence jouissent encore d'une célébrité proverbiale, tenait en haute estime les doctrines de saint Denys. Il le cite avec admiration et le confond avec cet Aréopagite dont il est parlé aux Actes des apôtres (3).

Enfin le concile de Florence, huitième général, couronne les graves témoignages de ce temps, en approuvant le récit de Siméon Métaphraste, dont nous avons parlé; car il admet ainsi l'authenticité des œuvres d'où ce récit est tiré.

Si le seizième siècle nous a suscité des adversaires, il nous a aussi donné des patrons. On connaît déjà Guillaume Budé. Il avait profondément étudié, et il goûtait la philosophie de saint Denys. Les marges de l'exemplaire qui lui avait appartenu étaient enrichies de notes savantes, destinées à prouver que ces œuvres ne furent pas ignorées dès les premiers siècles par les auteurs ecclésiastiques. On peut encore les lire dans l'édition qu'a faite de saint Denys G. Morel (1562).

Gilbert Génébrard, savant aussi distingué que ligueur intrépide

(1) Adversùs insectat. Platonis lib. I, cap. 7.

(2) De Relig. christianâ. — (3) Pic de la Mirandole, lib. de ente et uno, cap. 5.

Lefebvre d'Étaples, qui devait naturellement nous être hostile, puisque les uns l'accusaient, les autres le félicitaient d'avoir peu de respect pour la vieille scolastique et beaucoup de passion pour la nouveauté; Joachim Périon, renommé pour sa science philologique; les doctes cardinaux Baronius et Bellarmin, tous crurent à l'authenticité des œuvres connues sous le nom de saint Denys l'Aréopagite.

La Faculté de théologie de Paris flétrit de sa censure Luther et Érasme, qui tenaient notre auteur pour un ignorant et un rêveur oisif, et ses livres pour apocryphes. Dans les deux circonstances, la Faculté déclara cette opinion téméraire et le sentiment opposé fondé en raison et appuyé sur l'opinion de personnages illustres et sur l'autorité du sixième concile général (1). Et il faut avouer qu'Érasme reconnaît implicitement l'étrangeté de son assertion dans sa réponse aux théologiens de Paris, puisqu'il ne cite en sa faveur que Laurent Valle et Guillaume Grocin. Certes, si la Réforme et ses amis secrets n'ont pu paraître environnés du cortège des écrivains anciens, ce n'est pas que l'âpreté du travail leur ait manqué pour se livrer aux perquisitions nécessaires, ni la sagacité philologique pour interpréter les textes en leur faveur, ni même, il faut bien le dire, la hardiesse et l'impudence pour nier et affirmer contre la vérité à tort et à travers. Ainsi les théologiens luthériens de Wittemberg et de Tubinge invoquèrent sur le point qui nous occupe, comme on avait invoqué sur les dogmes les plus graves, la foi de l'Église orientale. Mais comme ils n'avaient pu par ce moyen établir l'apostolicité de leur doctrine, ils ne purent justifier l'audace de leur critique. Jérémie, patriarche de Constantinople, leur fit répondre que les Grecs honoraient Denys comme un saint, le plaçaient immédiatement à la suite

(1) Non vero eruditis, sed temerariis et novitatum studiosis videtur non esse Dionysius Areopagita, qui libros ecclesiasticæ hierarchiæ conscripserit; quandoquidem ab ipso Dionysio Areopagitâ fuisse conscriptos constat. Cf. Nat. Alex., Hist. Eccles., sæc. 1°. — Fleury, lib. 127 et 131.

des apôtres, et que ses livres méritaient une foi complète (1).

Enfin, dans les derniers temps, Martin Delrio, Halloix, Corder, Lanssel, Schelstrate et Noël Alexandre prouvèrent avec beaucoup d'érudition l'opinion que nous venons de défendre (2). Le Nourry expose les raisons des deux sentiments, sans décider la question, et Morin qui ne nous est pas favorable n'ose pas bien nous condamner (3).

Mais avant de tirer aucune conclusion et de faire appel à la conscience du lecteur, il est juste de nommer aussi et de caractériser nos adversaires. Le premier dans l'ordre des temps est cet anonyme qui fut combattu par le prêtre Théodore, comme on l'a dit plus haut, d'après l'autorité de Photius. Viennent ensuite quelques critiques français du neuvième siècle, qui ne saluèrent l'apparition de notre Aréopagite qu'avec une bienveillance ambiguë et d'un air dubitatif, mais dont l'opinion publique fit justice si complète, que leur nom même a disparu.

Les œuvres de notre écrivain jouissaient donc d'une tranquille réputation d'authenticité, quand tout à coup la douceur de ces destinées s'altéra. Deux Grecs que le mahométisme chassait devant lui, George de Trébizonde, dont la loyauté ne fut pas toujours à l'épreuve, et Théodore Gaza, qui emporta dans la tombe presque toute sa réputation, se prirent à publier soudain que saint Denys n'était pas l'auteur des livres connus sous son nom. Ils furent imités par Laurent Valle, au moins aussi renommé pour ses intempérances de langue et son humeur contredisante

(1) Scito eum virum à nobis divinum haberi, et secundùm apostolos Christi ab Ecclesiâ honorari, librumque ejus à nobis probari, et fide digna quæ in eo sunt scripta, duci. Jerem., in responso ad Lutheranos apud M. Delrion.

(2) M. Delrio, vindiciæ Aeropag. — Halloix, de Vitâ et Oper. S. Dionysii. — Corder, in editione suâ operum Dionys. Areopag. — Lanssel, Disputatio Apolog. de S. Dionys. — Schelstratius. — Natalis Alexander. Hist. Ecclesiast. sæculo primo.

(3) Le Nourry, apparatus ad bibl. max. Patrum, dissert. 10. — Morin, de Ordinationibus, part. II.

que pour son amour des lettres, et Érasme, espèce de Janus religieux, qui, se plaçant entre l'Église et la Réforme, inclinait d'une part le front devant la papauté, et de l'autre souriait à la théologie wittembergeoise.

La Réforme vint : son rôle lui était marqué d'avance. Car qu'aurait-elle fait des expressions si précises et si nettes de saint Denys touchant les mystères et les rites catholiques? C'était bien plus simple de prononcer contre lui quelque solennelle injure, ou tout au moins de décider de haute lutte que, de même que Rome était Babylone, ainsi les livres de saint Denys étaient apocryphes. L'audace des assertions fait passer au lecteur l'envie d'exiger des preuves, on lui fait agréer des preuves sans valeur réelle. Ainsi Luther et Calvin, qui étaient censés connaître la question, et quelques sectateurs qui l'étudièrent en effet, comme Daillé, le centuriateur Scultet, déjà cité plus haut, Scaliger et Rivet écrivirent que notre auteur rêvait, qu'il était un bâtisseur d'allégories, un dangereux écrivain, et ceux qui se plaisaient à sa lecture, ou le croyaient véridique, des..... (1). Et le moyen pour les érudits du saint Évangile de résister à cette logique et à cette causticité!

Le sentiment que nous combattons fut encore suivi par Cajetan (Thomas de Vio), « esprit ardent et impétueux, plus habile dans » les subtilités de la dialectique que profond dans l'antiquité » ecclésiastique ». C'est Bossuet qui le juge ainsi; et, du reste, il est connu dans les écoles théologiques par l'excentricité de ses

(1) In Dionysio omnia sunt somniis propè simillima... perniciosissimus est, ludit allegoriis (Luther., de Captiv. Babylonicâ). — Qui non videt (hos libros esse suppositos) stipitem, bardum, imperitum, et omnis judicii in litteris expertem dixerim... Homo (Mart. Delrio qui contendebat genuina esse opera Dionysii), homo nescio an bellua, an lutum stercore maceratum, retrimentum inscitiæ, sterquilinium calumniarum stercus diaboli, scarabuæm, etc. (Scaliger, Elenchus trihæres. Serrarii.)

Daillé, de Libris suppositis Dionysio et Ignatio. — Scultet, medulla patrum. — Rivet, Criticus sacer.

opinions (1). Les critiques français des dix-septième et dix-huitième siècles n'ont pas plus fait grâce aux écrits de saint Denys qu'à beaucoup d'autres saints et à beaucoup d'autres livres. Nous avons donc contre nous Tillemont et Fleury, qui toutefois ne semblent pas avoir étudié à fond la question; Morin, qui la traite plus complètement, et par suite se montre plus modéré; Oudin, religieux apostat, dont le caractère ne fut pas sans défaut ni la critique sans erreurs, et qui, dans la dissertation qu'on peut nous opposer, s'est montré partial ou peu judicieux, de l'aveu de toutes les biographies; Ellies du Pin, homme d'un travail rapide et intelligent, mais qui trouvait dans sa facilité même la raison de fréquentes méprises et d'appréciations trop peu fondées; Launoy enfin, redoutable à la terre et au ciel, qui défit plus de saints tout seul que dix papes n'en ont canonisé, et, par ses exploits déréglés dans la critique hagiographique, mérita le burlesque surnom que tout le monde connaît (2).

La critique allemande nous a donné, dans ce siècle, deux ou trois adversaires. Engelhardt pense que saint Denys déroba le secret de leurs idées mystiques à Plotin et à Proclus, et que cet intelligent transfuge de la philosophie néo-platonicienne emporta du sanctuaire de son école vaincue les formules de sa science pour en revêtir le symbole chrétien (3). Baumgarten va plus loin et estime qu'il ne faut voir dans notre auteur qu'un païen très versé dans la science des mystères d'Eleusis, et qui, des autels de Cérès et de Bacchus, passant dans l'Eglise catholique, fit pré-

(1) Le cardinal Thomas Cajetan, dont il est ici question, ne doit pas être confondu avec un autre cardinal, Henri Cajetan, légat en France au temps de la Ligue.

(2) Tillemont, Hist. Eccl., t. I. — Fleury, Hist. Eccl., t. XXVI, et alibi. — Morin, de Ordinat. — Oudin, Commentar. de Script. Eccl. — Du Pin, Biblioth. des auteurs ecclésiast., 1er et 5e siècles. — Launoy, de duobus Dionysiis.

(3) Engelhardt, de Dionysio plotinizante.

sent à la religion du Christ des idées nobles et pures que voilaient sans doute les fêtes immondes de la gentilité (1).

Tels sont nos antagonistes. A présent, que le lecteur juge, en se souvenant que les dépositions s'apprécient par le nombre et l'unanimité, par la valeur intellectuelle et le caractère moral de ceux qui les font.

Or, le nombre est pour nous; chacun a pu s'en convaincre par l'inspection même rapide des pages qui précèdent.

L'unanimité est pour nous. Douze siècles (de 300 à 1500) glorifient la mémoire de saint Denys l'Aréopagite et reconnaissent l'authenticité des œuvres qui portent son nom. Il est vrai, d'obscures contradictions se font entendre un instant (vers 400 et 900), mais la croyance générale passe, en les couvrant par la majesté de son harmonieuse voix. Depuis trois cents ans (de 1500 à 1800), l'uniformité est rompue. Mais d'abord elle n'est pas universelle contre nous, comme elle l'a été pour nous, D'ailleurs elle n'a pas servi nos antagonistes durant douze siècles, comme elle nous a servis. Ainsi cet argument sera bon encore d'ici à neuf cents ans. Ensuite nous verrons.

Je ne puis m'empêcher de trouver un sujet de réflexions pénibles dans cette bonne fortune que fit si vite la négation insolente du protestantisme relativement à l'authenticité des œuvres de saint Denys. Le mensonge parle; que dis-je? il se montre; on n'en voit que l'ombre, et il séduit! La vérité parle aussi; elle étincelle, elle resplendit d'une douce et pure clarté, et on la dédaigne! Oui, en tous les points où le bien et le mal peuvent se toucher, Dieu laisse quelquefois prendre à celui-ci un scandaleux empire sur celui-là. C'est une des grandes épreuves qui fatiguent les hommes, et elle dure jusqu'à ce que le génie du mal aperçoive, dans sa course, quelque chose de splendide et de formidable devant quoi il s'arrête, comme la monture de Balaam, que les coups ne firent pas avancer, ou comme les flots fougueux qui meurent sur le sable. Mais avant

(1) Baumgarten-Crusius, de Dionysio Areopagitâ.

qu'arrive cette heure, beaucoup de ruines se font; il y a des intelligences que le mensonge aveugle et que les ténèbres enveloppent, et des cœurs qui descendent et s'affermissent dans la perversité et dans la haine de l'Eglise.

Au point de vue de la valeur intellectuelle, l'avantage est encore pour nos patrons. Quand même il faudrait du génie pour étudier et résoudre la question, nous opposerions avec une sainte et légitime fierté les noms de nos docteurs, de nos papes et de nos glorieux conciles aux noms de quelques moines apostats dont l'audace faisait bien la moitié du talent, et aux noms des critiques français des dix-septième et dix-huitième siècles, et de ces démolisseurs de réputation que produit l'Allemagne. Mais il suffit d'un peu de sens et de quelque rectitude de jugement pour vider ce débat qui porte sur un fait. Le fait, ne pouvant être prouvé par les contemporains dont le témoignage manque, sera plus facilement et plus sûrement éclairci par ceux qui se rapprochent de la date et du théâtre de l'événement que par ceux qui se trouvent placés à une énorme distance de l'un et de l'autre. Et les derniers, malgré leur génie supposé, auront toujours une infériorité à laquelle échapperont les premiers, malgré leur médiocrité prétendue. Or, notre opinion est appuyée précisément par tous ceux qui, plus voisins du fait en question, pouvaient le constater avec plus d'exactitude, et nous n'avons pour contradicteurs que ceux qui, venus plus tard, ne sauraient contrôler aussi heureusement les preuves qu'on leur administre, et courent risque de prononcer d'une manière fautive. Ainsi, à un double titre, à la supériorité du talent et parce qu'ils sont plus rapprochés du point en litige, nos patrons, mieux informés, ont pu donner une décision plus juste.

Et ceci fait connaître quel degré de confiance on doit accorder aux assertions téméraires d'Engelhardt et de Baumgarten. Depuis un siècle, depuis les prolégomènes de F. A. Wolf sur Homère, l'histoire des temps antiques est devenue pour beaucoup d'Allemands un ténébreux champ de bataille, où ces spadassins de la critique s'essayent à réduire des réalités longtemps

incontestées à une valeur purement nominale. Car, après leurs exploits, déjà bon nombre de personnages se trouvent relégués au rang des mythes et n'apparaissent plus dans le désert du passé que comme des ombres, des manières d'ombre. Ajoutez à cela qu'ils tiennent essentiellement à faire de la philosophie de l'histoire, comme ils disent, et surtout à la faire d'un point de vue anticatholique. Leurs affirmations, en critique comme en toute autre science, rentrent dans ce cadre inflexible, véritable lit de Procuste, où les personnes et les choses viendront s'ajuster, malgré qu'elles en aient. N'opposez à ces spéculateurs ni doctrine avérée ni événements révolus : *Leur siège est fait*, comme disait quelqu'un. Or, faux et désastreux dans sa généralité, ce système est sans fondement et sans vérité dans l'espèce et en ce qui concerne saint Denys. Car il nous est permis de nier, comme on s'est permis d'affirmer, que notre auteur ait copié les néo-platoniciens. S'il s'agit de la forme, l'air de parenté qu'affectent les œuvres de l'Aréopagite avec celles de l'école d'Alexandrie, considéré seul, ne prouve la priorité ni des unes ni des autres, et ne peut motiver aucune affirmation sur ce point. S'il s'agit du fond, à qui fera-t-on croire que le dogme catholique de la Trinité ne soit dans saint Denys qu'une épuration de la triade néo-platonicienne? ou que l'union de l'homme sanctifié avec Dieu, telle que Jésus-Christ l'avait sollicitée par son ardente prière, *ut sint unum sicut et nos unum sumus* (1), n'ait pu être admise, enseignée et décrite qu'après les élucubrations du païen Proclus? A qui surtout veut-on persuader que la pure et lumineuse doctrine de notre Aréopagite sur Dieu et sur la vie chrétienne doit être regardée comme un travestissement de la science grecque et une révélation de mystères dont la réalité et l'apparence ne furent jamais que des infamies? Au reste, le sentiment de Baumgarten fut combattu par Engelhardt lui-même (2), et le sentiment de ce dernier doit céder devant

(1) Joan., 17, 22.
(2) Engelhardt, de Origine Script. Areopagit.

les témoignages précis de la critique ancienne. Pachymère assure positivement que les gentils, et en particulier Proclus, connurent les livres de saint Denys et en prirent quelquefois jusqu'aux expressions. Il fait remarquer ensuite, d'après l'autorité de saint Basile, que l'envie d'appliquer au mensonge les formules de la vérité vint plus d'une fois aux philosophes, dont le père a été nommé singe de Dieu, et qui succomba le premier à la convoitise du bien d'autrui (1). Cette remarque fut faite encore par un anonyme qui, dans un manuscrit grec des œuvres de saint Denys, annotées par saint Maxime, rappelle les paroles de Pachymère et celles de saint Basile, et ajoute, avec Eusèbe de Césarée, qu'après comme avant Jésus-Christ les sages du paganisme eurent coutume de s'emparer de nos richesses (2).

Quant au caractère moral, ou, si l'on veut, quant aux garanties d'impartialité que présentent les critiques de l'un et de l'autre parti, je trouve qu'il y aurait beaucoup à dire pour nous, et beaucoup contre ceux qui nous combattent. Certes, c'est un légitime et invincible préjugé en faveur de la véracité d'un homme que la sainteté habituelle de sa vie. La prière produit l'innocence du cœur, et l'innocence répand la candeur sur les lèvres. On croit volontiers au témoignage d'un savant qui soutient la vérité par ses écrits, la prêche toute sa vie, et meurt enfin pour elle. Or tels furent les défenseurs de notre sentiment, des saints, des hommes de prière, des martyrs. J'ai nommé les défenseurs de l'opinion opposée : leur biographie n'est pas toujours chose édifiante.

D'ailleurs la fraude est imputable à qui elle profite. A égalité de vertus, nous échapperions encore au soupçon d'imposture

(1) Sciendum quoque aliquos externos philosophos, præsertim Proclum, contemplationibus beati Dionysii frequenter usum fuisse, atque adeo etiam meris ipsis dictionibus... quod autem familiare ipsis fuerit sibi nostra vindicare, docet etiam Basilius in illud *In principio erat Verbum*, super illâ dictione disserens. (Pachymeres in proœmio ad opera Dionysii.)

(2) Lansselius apud M. Delrionem, vindic, Areopagiticæ, cap. 8.

qui accablerait nos adversaires. Nous n'avons pas besoin des livres de saint Denys pour établir la doctrine catholique. Qu'on les suppose apocryphes, que même on les supprime totalement, notre symbole reste le même; nos preuves sont également fortes; l'Ecriture et les monuments non contestés de la tradition suffisent pour terminer, sans appel possible, les difficultés soulevées par le protestantisme. Et effectivement nos controversises ne se sont pas appuyés du nom de saint Denys dans leur lutte avec la Réforme : on lui a toujours fait grâce de ce coup. Mais si, au contraire, les livres de saint Denys sont authentiques, alors la Réforme, qui a déjà beaucoup d'autres négations à soutenir et d'interprétations forcées à imaginer, se trouve menacée d'un surcroit de travail. Car, d'après notre auteur, la primitive Eglise croyait à la présence réelle; elle regardait la tradition comme un moyen d'enseignement parallèle à l'Ecriture; elle encourageait le mônachisme, etc..... Saint Denys n'est nullement favorable à l'hérésie; l'hérésie aurait-elle voulu le payer de réciprocité? Au moins est-il certain qu'elle a nié des choses plus hautement incontestables que celle-ci, et attaqué des réputations plus universellement vénérées, et combattu des droits plus positivement constatés.

Mais les écrivains catholiques ne peuvent être suspects de partialité, du moins au même titre; alors pourquoi ont-ils fait sur ce point cause commune avec les protestants? Je pourrais répondre d'abord que je n'ai point à l'expliquer. Ensuite il est permis, sans doute, d'avancer qu'il suffit que le courant de la vérité emporte la foule vers un but pour que l'instinct de la contradiction fasse flotter certains esprits d'une tout autre sorte. Enfin j'aurai occasion de donner de ce fait une explication ultérieure en terminant cette dissertation.

D'après cela, il me semble que la preuve par témoignage de l'authenticité des livres attribués à saint Denis l'Aréopagite a tous les caractères d'une démonstration véritable; et les faits étant si fort en crédit auprès de ce siècle, notre sentiment qui repose sur des assertions nombreuses, graves, positives, devrait

être réputé non seulement plus probable, mais encore certain. Il est donc surprenant qu'on ait recouru à je ne sais quelles fins déclinatoires, pour se dispenser d'admettre d'aussi légitimes déductions. Aussi pouvons-nous affirmer d'avance qu'on ne nous opposera que de frêles prétextes et des allégations impuissantes. Effectivement, on dit que ces livres viennent peut-être de quelque autre saint Denys, la similitude des noms aidant à la méprise; que peut-être encore les doit-on à la plume féconde d'Apollinaire; qu'enfin ils ne sont ni cités par les anciens Pères ni mentionnés par les divers auteurs qui ont laissé la liste des écrivains catholiques.

Mais je ferai observer en général que de simples doutes ou des assertions fondées sur un silence facilement explicable ne prévaudraient jamais devant aucun tribunal contre une foule de dépositions catégoriques comme celles que nous venons de produire. Pourquoi la critique voudrait-elle répudier, dans le cas présent, un mode d'appréciation que la justice de l'univers entier accepte, dans les cas où il s'agit de la fortune, de la réputation et de la vie des hommes?

Ensuite je ferai voir la fausseté ou la nullité de chaque objection en particulier.

D'abord comment peut-on renverser la série des témoignages invoqués, en émettant ce soupçon qu'il est probable que les livres de la Hiérarchie céleste et des Noms divins furent composés par quelque saint Denys, tout autre que notre Aréopagite? Des nombreux homonymes qu'on lui connait, deux seulement peuvent être en cause, Denys de Corinthe et Denys d'Alexandrie. Mais, d'abord, il faudrait admettre que ces glorieux pontifes, honorés comme saints par l'Église entière, ont passé leur vie à ourdir un tissu d'inutiles mensonges. Ensuite Denys de Corinthe avait un style tout différent du style de l'évêque d'Athènes, comme on peut le voir par les fragments qui nous restent de lui (1). Puis il était presque son contemporain, et Erasme

(1) Apud Euseb., Hist. Eccles., lib. IV, cap. 27.

ne gagnerait rien à diminuer de soixante ans l'antiquité des livres, objet de la discussion. Pour Denys d'Alexandrie, d'après le témoignage de saint Maxime, cité plus haut, il est auteur de commentaires sur les œuvres dont nous examinons l'origine : c'est une preuve manifeste que les œuvres elles-mêmes ne doivent pas lui être attribuées.

En second lieu, comment penser qu'Apollinaire ait écrit ces livres? Ce n'est pas d'après le texte qui dit en mille manières le contraire. Ce n'est pas d'après l'autorité de quelques écrivains; on n'en cite aucun. Ce n'est pas enfin d'après la conformité qui se trouverait entre les ouvrages qu'a certainement composés l'évêque de Laodicée et ceux qu'on lui prête; les hérétiques assertions des premiers sont directement réfutées par la sévère orthodoxie des seconds. Ainsi Apollinaire enseignait que le Verbe s'est fait homme par changement substantiel de la divinité en l'humanité; qu'il a pris un corps, mais non pas en même temps une âme humaine; que même ce corps n'était pas véritable, mais céleste et non formé du sang très pur de la Sainte Vierge; toutes erreurs nettement contredites par saint Denys (1). Cette évocation d'Apollinaire, pour résoudre la question qui nous occupe, est donc une énormité : aussi, pour l'avoir faite, Laurent Valle fut-il blâmé par Érasme lui-même.

Enfin, pourquoi veut-on donner plus de force au silence des anciens Pères, ou écrivains ecclésiastiques, qu'aux témoignages nombreux et précis que nous avons cités? D'abord on peut ne pas connaître ou ne pas vouloir divulguer la vérité; soit ignorance, soit prudence intempestive ou opportune, à tort ou à raison, il peut prendre fantaisie à un homme de se taire. Qu'est-ce qu'on en veut conclure? Aussi ce genre de preuves négatives qu'on nous oppose n'inspire qu'une médiocre confiance

(1) Cf. Athan., de Salutari adv. Christi, apud collect. select. Patrum, t. XXXII, p. 367. — Greg. Nazian., Epist. ad Cledon., ibid., t. LI, 141. — Epiph., hær. 77. — Dionys. de Hierar. cœl. cap. 3 et 4. — De Div. Nom., cap. 2.

aux érudits. Ensuite il est bien vrai qu'Eusèbe et saint Jérôme n'ont pas donné place à saint Denys dans leur catalogue des auteurs ecclésiastiques. Mais l'omission de saint Jérôme ne crée pas une objection, car il avertit lui-même que son intention n'est pas de rappeler tous ceux qui, par leurs écrits, ont bien mérité de la religion, mais ceux-là principalement qu'avait mentionnés Eusèbe (1). Reste donc à rendre compte de l'omission faite par ce dernier.

Or, a-t-il voulu la commettre, ou n'a-t-il pu l'éviter? Quelques-uns ont résolu affirmativement la première question; tout le monde a droit de résoudre négativement la seconde. Eusèbe fut nommé par un de ses contemporains le porte-étendard de l'arianisme, et certainement il obéit quelquefois à des inspirations très peu catholiques. Aurait-il cédé à la tentation d'ensevelir dans l'oubli les livres et la mémoire de ceux qui combattaient son parti? Est-ce pour cette raison qu'il n'a point parlé de Théognoste, souvent invoqué cependant par saint Athanase contre les ariens? Et parce que saint Denys s'exprime en termes très clairs touchant le dogme de la Trinité, Eusèbe a-t-il entrepris de punir par son silence l'orthodoxie du docteur apostolique et de servir ainsi sa secte chérie? Eusèbe aurait fait alors ce qu'ont toujours fait les hérésies et les fauteurs d'hérésies, une guerre déloyale et lâche. Mais je répugne, pour ma part, à penser si tristement de ce grand homme, et j'aime mieux adopter une autre interprétation de son silence. Car a-t-il pu réellement éviter l'omission qu'on lui reproche? C'est douteux. Pour une foule de raisons, beaucoup d'ouvrages ont dû lui rester inconnus. Lui-même avoue, d'ailleurs, que son catalogue ne contient pas la moitié des noms qui réclamaient justement le souvenir et la reconnaissance de la postérité. Dans le fait, il ne cite pas Hyménée et Narcisse, dont les ouvrages existaient encore du temps de saint Maxime (2); il ne cite pas Athénagore, dont nous

(1) Hieron. in Prolog. galcat. ad Dexterum.
(2) Maxim., Prolog. in opera S. Dionys.

avons deux discours parfaitement authentiques; il ne cite pas saint Pantène, cependant mentionné par d'autres auteurs. Il ne donne pas la liste complète des écrits de saint Clément Romain, d'Origène, de saint Denys d'Alexandrie. Or, qui empêche de croire que saint Denys ne fut enveloppé que par un hasard malheureux dans ce silence, où il ne paraît aucune trace de préméditation ? Ainsi Eusèbe serait sans crime, et l'objection qu'on nous fait sans force.

Mais il me semble encore plus facile d'expliquer pourquoi les anciens Pères n'ont pas cité saint Denys. Les anciens Pères, aussi bien qu'Eusèbe, pouvaient ignorer que saint Denys eût écrit, ou n'avoir pas lu ses œuvres. La rareté ou, si l'on veut, le peu de vogue de pareils livres aurait naturellement résulté de la difficulté de les comprendre et du secret religieux qu'on imposait au lecteur : la première condition ne leur permettait pas d'être populaires et de se répandre; la seconde, strictement exécutée, tendait à les plonger ou à les maintenir dans une mystérieuse obscurité. Au reste, ce sort leur fut commun avec beaucoup d'autres livres de la même époque et traitant de matières analogues. Mais quand on avouerait qu'ils furent universellement répandus, il ne s'ensuivrait pas qu'ils dussent être fréquemment allégués en preuve. Les querelles théologiques se débattaient alors et se décidaient par les Écritures, à l'exclusion de toute autorité humaine. En effet, les ouvrages de nos premiers docteurs n'offrent presque d'autre témoignage que ceux des saints oracles, et il est très rare qu'ils citent nominativement des écrivains catholiques. Même nous voyons que saint Athanase refuse aux ariens le droit de s'appuyer de la doctrine d'aucun homme; et s'il se relâche un peu de cette condition et descend sur le terrain qu'avaient choisi les adversaires, c'était pour mettre en évidence que, le droit même étant supposé, le fait servait mal ses antagonistes : c'est de la sorte qu'il revendique, pour la cause du catholicisme, les noms de saint Denys d'Alexandrie et d'Origène, dont l'hérésie essayait de se glorifier.

Peut-être ces explications seront jugées suffisantes touchant

le silence objecté des anciens Pères. Mais il n'est pas hors de propos d'ajouter encore qu'on reprochait à quelques philosophes, et en particulier à Proclus, d'avoir fait des emprunts à saint Denys et médité de cacher au public la source féconde où ils avaient puisé, comme on l'a indiqué plus haut. Pachymère dit qu'il est bien permis de croire que les philosophes athéniens cachèrent au public les œuvres de saint Denys, aspirant peut-être à en passer pour les auteurs (1).

Ainsi, et en conséquence de ces réfutations, subsiste dans toute sa force l'argument fondé sur les témoignages graves, nombreux, positifs que nous avons recueillis et présentés.

Ainsi semble établie par les preuves extrinsèques, comme par les preuves intrinsèques, notre opinion touchant l'authenticité des livres attribués à saint Denys.

Près de clore cette dissertation, je me demande pourquoi une chose, qui est presque évidente, a été longtemps rejetée comme fausse, et pourquoi, toute certaine qu'elle me paraisse, je ne l'ai soutenue qu'avec une modération circonspecte. Même mes assertions ne sembleront-elles pas hardies, un peu téméraires? Je pose ces questions parce que, effectivement, l'état actuel de la science les rend problématiques.

Notre siècle publie qu'il refait l'histoire : notre siècle aurait beaucoup de choses à refaire, s'il ne lui manquait parfois l'intelligence de ses devoirs et la volonté de les remplir. Depuis trois cents ans, des hommes se sont succédé qui ont semé le mensonge sur toute l'Europe. Le sol remué profondément par les troubles politiques et religieux, et rendu tristement fécond par la perversité générale, a produit de telles invraisemblances, de telles calomnies, qu'il ne faut qu'un peu de droiture et de sens commun pour s'effrayer des progrès de cette végétation hideuse Oui, l'on a défiguré les faits les plus graves et travesti les meilleures intentions; l'on a mutilé les textes des auteurs

(1) Pachym in proœm. ad opera Dionysii. On sait que Proclus vécut, enseigna et mourut à Athènes.

anciens, et le passé se trouve avec stupeur complice des iniquités du présent. L'on a écrit l'histoire avec de la boue ; et des physionomies d'une pureté radieuse et des mémoires sans tache se sont obscurcies sous les insultes. Même quand on a essayé de dire quelque chose qui ressemblât à une appréciation des événements, le cœur s'est montré bas et l'intelligence étroite. Vraiment la postérité sera tentée de croire qu'on avait médité de créer autour de son berceau les horreurs de je ne sais quelle sombre nuit.

Les protestants ont débuté; c'est avec le levier du mensonge qu'ils ont ébranlé la moitié de l'Europe, et aujourd'hui même ils ne sont pas encore à bout d'impostures. Les jansénistes sont venus ensuite : secte chère à ceux qui aiment l'ostentation de la vertu; elle naquit de la fourberie, et, pour vivre, elle n'eut pas assez du génie de Pascal, il lui fallut un calomnieux pamphlet. Les magistrats de Louis XIV et de Louis XV, continuant les conseillers de Philippe-le-Bel, et les philosophes du dix-huitième siècle, continuant tout ce qui avait été mauvais avant eux, luttèrent contre les droits de la hiérarchie, contre les dogmes de la foi par la duplicité : mentir, c'était leur devise. Enfin, certains gallicans, ce n'est pas moi qui leur choisis cette compagnie, certains gallicans rédigèrent l'histoire et firent des recherches critiques d'après un système préconçu et avec le parti pris que leurs adversaires auraient tort, et l'on sait quelles énormes et immenses faussetés ces préoccupations accumulèrent sous la plume d'écrivains ecclésiastiques.

Or le temps ne semblait pas encore venu où l'on puisse élever des monuments expiatoires à tous les hommes et à toutes les choses lésées pendant les trois cents ans qui viennent de s'écouler. Quoi qu'elle en pense, la science laïque est moins propre que jamais à cette mission, parce que, dans la généralité de ceux qui la possèdent, elle a reçu une déplorable impulsion, et qu'elle suit et menace de suivre encore longtemps les errements que nous venons de signaler. D'ailleurs la satisfaction doit venir d'où est partie l'injure. Une étroite solidarité pèse sur

tous les êtres d'un même ordre, qui participent à la honte comme à la gloire, aux obligations comme aux droits l'un de l'autre. Et parce que des moines apostats et des prêtres de Jésus-Christ ont les premiers contristé l'Eglise, calomnié ses papes, faussé son histoire et entravé sa législation, il faut peut-être que les prêtres et les moines viennent refaire de leurs mains, à la sueur de leur front, parmi l'humilité et la prière, ce que leurs prédécesseurs ont défait dans la rébellion de leur intelligence et au mépris des lois de la charité chrétienne et de l'unité catholique. Mais, de notre côté, il s'en faut que nous soyons en mesure d'entreprendre ces restaurations. On nous a ôté les moyens d'être savants, et l'on n'est pas disposé à nous rendre les moyens de le devenir. Nos asiles pacifiques et nos vieux livres nous furent arrachés; nous n'avons pu les retrouver encore. Et puis, il y a trop de mal dans le présent pour qu'il nous soit permis de songer au passé, et nous ne sommes pas assez nombreux pour nous occuper d'autre chose que de nos contemporains. Toutefois nous attendons de la justice de notre pays, nous espérons de la grâce de Dieu, qu'il sera bientôt permis à quelques-uns d'entre nous de reprendre les habitudes exclusivement studieuses de nos aînés.

Alors on verra des savants, penchés toute leur vie sur quelque tombe outragée, faire amende honorable pour les délits de la critique moderne. Ils restitueront aux hommes méconnus leur véritable physionomie et leurs titres de gloire; ils essayeront avec succès de venger la législation, l'esprit et les actes d'époques méprisées et de siècles décrédités. Car tout n'est pas encore dit sur les assertions passionnées et gravement partiales des Fleury, des Baillet, des Tillemont, des Dupin et des Launoy : on serait étonné de la longue liste des causes indignement jugées et des procès à reviser que la justice de l'avenir appréciera mieux sans doute.

En résumé, la critique des derniers siècles, en ce qui concerne l'histoire ecclésiastique, a été notablement faussée : c'est un fait général que personne ne saurait nier désormais. Or, je pense que saint Denys fut enveloppé dans la disgrâce injuste qui

atteignit plusieurs réputations jusque-là respectées. On est en voie de rectifier une foule d'assertions, pour le moins téméraires, d'après lesquelles nous avions l'habitude de juger le passé; mais tous n'ont pas encore déposé des opinions trop crédulement reçues. On peut voir par ces explications pourquoi les livres de saint Denys furent traités comme apocryphes; pourquoi cette idée est peut-être encore aujourd'hui celle de plusieurs; pourquoi enfin j'émets mon sentiment avec quelque timidité. J'espère cependant que l'opinion publique changera un jour sur ce point, si elle daigne l'examiner; et il me serait doux de trouver un augure de cette conversion dans l'assentiment du lecteur.

ARTICLE DEUXIÈME

OU L'ON EXPOSE LA DOCTRINE DE SAINT DENYS ET L'INFLUENCE QU'ELLE A EXERCÉE

Quelle valeur possèdent, comme monuments, les livres de saint Denys, et peut-on les invoquer pour connaître et prouver la croyance des temps apostoliques? C'est une question que nous avons essayé de résoudre dans les pages qu'on vient de lire.

Quoi qu'on en pense, et lors même qu'on s'obstinerait à les dépouiller de ce caractère de haute et vénérable antiquité que nous leur attribuons, il resterait encore à se demander si, comme corps de doctrines, ils ne tiennent pas un rang distingué parmi les œuvres théologiques et philosophiques que nous a léguées l'antiquité. C'est ce que nous voulons examiner maintenant.

Or la solution de cette seconde question est prévue par le lecteur, et ne peut être douteuse pour personne. On a vu quelle foule de grands noms escorte le nom de saint Denys, et quels génies lui ont décerné une sincère et glorieuse admiration; je rappelle seulement ici le moyen âge, et dans le moyen âge saint Thomas, qui commenta le livre des Noms divins. Il est vrai que saint Denys fut atteint par la proscription de la Renaissance; car ses doctrines, catholiques par le fond, orientales dans la forme, ne pouvaient plaire au paganisme prosaïque qui envahit alors la science et l'art : aussi le mépris de ceux-ci et l'oubli de ceux-là lui échurent. Dès lors, presque tous les historiens de la philosophie se sont abstenus de citer et d'analyser des livres que pourtant très peu d'autres égalent, et qu'aucun autre assurément ne surpasse en sublimité. Aujourd'hui donc, ne peut-on espérer pour notre auteur une réhabilitation ? Son orthodoxie, sa piété et sa science le devraient rendre cher aux théologiens ; la physionomie de ses écrits, qui semblent avoir servi de modèle aux

productions de l'école d'Alexandrie, et la gravité des questions qu'il traite devraient lui concilier l'attention de ceux qui aiment et étudient les doctrines antiques et élevées. Ce serait pour tous un curieux spectacle, et peut-être un enseignement utile de voir comment le dogme chrétien, au lieu d'attendre que la philosophie entreprît de l'élever doucement jusqu'à elle, descendit, avec la conscience de son incontestable supériorité, sur le terrain de sa rivale, éclaira de sa lumière ce pays de ténèbres palpables, introduisit l'ordre au sein de l'anarchie intellectuelle, et remplit de sa vie puissante les formules mortes de la science humaine. On constate et l'on décrit les évolutions que les intelligences accomplissent dans l'erreur, et des extravagances quelquefois énormes ne manquent pas d'éloquents interprètes; d'où vient qu'on néglige d'observer le retour d'un esprit aux saines doctrines, et son mouvement fécond dans la vérité ?

Toute grâce excellente, tout don parfait vient d'en haut, et descend du Père des lumières. C'est par ces mots inspirés que saint Denys ouvre le traité de la hiérarchie céleste, placé en tête de ses autres écrits; c'est par ces mots également qu'il convient de débuter dans l'appréciation de ses doctrines.

Oui, tout bon livre, comme toute bonne action, a son principe en Dieu, qui fait à la ténébreuse indigence de nos esprits l'aumône de sa splendide lumière, et arme d'un courage surnaturel nos cœurs originellement lâches et pervers. Sans cet élément fécond et vital, l'homme s'agiterait en vain dans l'obscurité de son ignorance et dans l'ignominie de ses penchants, capable seulement de quelques rares accès de vertu païenne, mais totalement impuissant à mériter la gloire des cieux. Car il n'y a de salut que par le nom du Seigneur, et on ne peut prononcer ce nom que par le Saint-Esprit. La grâce est accordée à tous les hommes; car Dieu est le Père de l'humanité entière, qu'il a bénie en Jésus-Christ son fils. Mais elle leur est distribuée à des degrés différents, pour la commune gloire de la société spirituelle, comme il fut départi aux membres du corps des fonctions diverses, pour la plus grande utilité du corps lui-même. Toute-

fois, que celui qui a moins ne se plaigne pas, car il ne lui fut pas fait d'injustice; et que celui qui a plus prenne garde d'être infidèle, car on demandera beaucoup à qui l'on aura donné beaucoup (1).

Mais l'homme possède une activité propre, nécessaire résultat de sa nature intelligente; c'est pourquoi il peut réagir, et il réagit en effet sur l'impulsion qui lui est communiquée, soit pour l'accepter et s'y soumettre, soit pour y résister et s'en défaire. Comme une harpe que les vents du ciel feraient frémir et vibrer, l'homme touché par le souffle d'en haut résonne en harmonie ou en désaccord avec la volonté divine. Mais dans l'un et l'autre cas, il anime ses chants par le caractère propre de sa personnalité, et accuse la spontanéité de son concours ou de sa résistance. Ainsi, toutes nos œuvres portent le sceau de notre liberté et l'empreinte de notre valeur individuelle; l'intelligence qui conçoit le bien et l'activité qui l'exécute créent la forme spéciale, la physionomie particulière sous laquelle vit et apparaît sur terre la grâce divine, qui est l'âme de nos bonnes actions.

Il y a quelque chose de plus : dans la vie présente, Dieu et l'homme ne se rencontrent pas, d'ordinaire, directement et sans milieu. Le pur rayon de la grâce se voile sous les choses sensibles, et le monde entier est un sacrement général par lequel Dieu descend vers l'homme, et l'homme peut s'élever vers Dieu. Il y a dans toutes les créatures un rejaillissement de la beauté increée,et les cieux et la terre laissent entendre comme un faible retentissement et un lointain écho de la parole divine : harmonies éloquentes et prédication mystérieuse, qui sont pour les intelligences droites et les cœurs purs une leçon de vertu et un motif d'amour. Il est donc raisonnable et pieux que l'homme puise quelque inspiration dans les circonstances qui l'environnent et dont il subit nécessairement l'influence; car elles éveillent et excitent ses facultés, quelquefois elles en restreignent ou même en paralysent l'exercice; de son côté, il les plie souvent à sa

(1) Luc, 12, 48.

volonté, du moins il peut toujours en tirer un parti salutaire. Notre vie à tous est donc comme une sphère que le temps et les événements limitent, et dans laquelle l'inspiration céleste et notre activité personnelle se trouvent providentiellement circonscrites et déterminées; et par cette considération encore, il faut dire que le bien ne nous est possible qu'à de certains degrés et sous une certaine forme.

L'impulsion divine, la réaction de la créature, les circonstances de temps et de lieu dans lesquelles la grâce et la liberté humaine s'unissent en une sorte d'embrassement fécond qui produit la vertu : tel est donc le triple élément qu'il faut connaître pour apprécier une œuvre pieuse en général, et spécialement le livre que nous voulons examiner ici. Or on devrait trouver sur ce point les documents les plus complets dans la biographie de notre écrivain; car c'est là qu'on pourrait juger avec quelle vigueur la grâce vint le saisir, avec quelle docilité il répondit à l'appel divin, et comment des circonstances, soit générales, soit particulières, exercèrent quelque influence sur ses actions. Il y a donc convenance, et même utilité, à retracer au moins brièvement la vie de saint Denys.

La vie de saint Denys l'Aréopagite s'écoula entre la 9e et la 120e année de l'ère chrétienne; il naquit la 50e année du règne d'Auguste, et mourut la 1re de l'empire d'Adrien. Ainsi la Providence le plaça en face des deux plus grands spectacles qui puissent être donnés à un homme : il vit la force matérielle élevée à sa plus haute expression dans le plus vaste empire qui ait jamais existé, et la force morale subjuguant, sans aucun prestige de richesse, de gloire et de génie, des âmes que l'enivrement du pouvoir et de la volupté semblait avoir corrompues sans retour. Certes, c'était pour l'observateur un sujet de graves réflexions, que cette stérilité de la force matérielle, qui trouvait dans son extension même et dans son développement d'inévitables dangers et une condition prochaine de ruine, et qui d'ailleurs ne pouvait rien pour le bonheur public et privé, rien pour la véritable gloire de la famille et de la société. Et d'une autre

part, n'était-ce pas une instruction saisissante, que cette fécondité de la force morale, qui apaisait la fièvre de toutes les passions, répandait la lumière parmi l'obscurité des esprits, réchauffait les cœurs pleins d'égoïsme au feu inconnu de la charité céleste, et transformait si glorieusement les individus et les peuples, en domptant ce qu'il y a de plus noble et de plus puissant dans l'homme, la conviction?

Ce qui ajoutait à l'intérêt et à l'utilité de ce double spectacle, c'est que les deux forces dont nous parlons, au lieu d'attendre la chute l'une de l'autre, parmi les douceurs de la paix et de l'indifférence, s'attaquèrent mutuellement avec une formidable énergie, et avec toutes les armes dont elles disposaient. C'étaient deux géants qui avaient pris l'univers pour arène, et qui sous l'œil de Dieu, juge du combat, soutenus et condamnés par le genre humain, où chacun avait son parti, se mesurèrent du regard, se saisirent corps à corps, et se tinrent serrés dans cette étreinte ennemie qui devait durer trois siècles, jusqu'à ce que l'un fût étouffé dans les bras de l'autre. Car, d'un côté, douze bateliers de Galilée, qui avaient osé se partager le monde, s'en allèrent, une croix à la main, la pureté dans le cœur, la prière sur les lèvres, dénoncer aux dieux de César que leur temps était fait; et soudain les dieux et leurs autels se renversèrent. D'autre part, étonné de cette proscription générale, et dont les effets se produisaient si subitement, l'empire tira l'épée, et de cette épée, dont la lueur sanglante faisait seule pâlir toutes les nations, il frappa sans relâche, comme sans succès, des hommes ignorants et timides pour la plupart, de pauvres femmes, de jeunes vierges et des enfants. Mais si la bonne foi lui manquait pour voir où était la justice, le bon sens aurait dû lui apprendre l'issue probable de la lutte; car le sang des martyrs était merveilleusement fécond pour enfanter de nouveaux chrétiens.

Il y avait dans ce tableau, non seulement de la grandeur et une lumière qui instruit, mais encore de l'émotion et un mouvement qui électrise; car les choses ont un muet langage qui éclaire, frappe et remue. Les grandes révolutions politiques

ou religieuses impriment aux esprits et aux cœurs je ne sais quel ébranlement plein de force et de vie, et l'énergie latente qu'ils recélaient se dégage et se manifeste avec éclat parmi ces chocs solennels. De plus, à côté des crimes énormes que les hommes commettent, Dieu place toujours de sublimes vertus. Quelle que soit la cruauté des bourreaux, elle rencontre dans les victimes un courage supérieur ; la piété des bons resplendit par-dessus l'irréligion des méchants ; et, pour la gloire de l'humanité, c'est une loi du monde que la somme des vertus, non seulement fasse équilibre avec la somme des crimes, mais encore la couvre et la dépasse. Même le scandale excite le zèle, et l'excès du mal détermine une réaction vers le bien. Aussi, dans les circonstances que nous venons d'exposer, quelle secousse profonde dut subir l'âme du néophyte Denys, lorsque l'empire, avec toutes ses lois et toutes ses légions, s'avançant à la rencontre du christianisme, l'univers entier retentit du bruit de ce combat ! avec quelle ardeur le philosophe embrassa la vérité connue ! avec quel amour le disciple du Crucifié défendit la vérité attaquée ! Et, comme à chaque effort que fait l'homme pour s'élever à Dieu correspond une grâce par laquelle Dieu daigne descendre vers l'homme, quelle charité se répandit sur ce cœur, que les événements avaient préparé, et dont la libre correspondance provoquait l'effusion des dons célestes !

A ces circonstances générales, il faut ajouter les circonstances particulières qui environnèrent saint Denys. Athènes, qui le vit naître, ne défendait plus alors sa liberté que par le prestige de son ancienne grandeur, et par un dernier reflet de gloire dont la littérature et les arts éclairaient sa décadence. Effectivement, enveloppée dans la ruine de Pompée, puis de Brutus et de Cassius, et enfin de Marc-Antoine, qu'elle avait successivement appuyés, elle ne dut qu'à la mémoire de ses grands hommes de ne pas devenir dès ce moment une province romaine. Ce n'est qu'un peu plus tard, sous Vespasien, qu'on soumit définitivement au joug qui pesait sur le monde ces Grecs remuants, qui ne voulaient point obéir, et qui ne savaient pas être libres. Mais au

temps de saint Denys, Athènes conservait encore son ancienne forme de gouvernement, et l'on pouvait juger d'une manière expérimentale ce que la législation païenne avait fait pour le bonheur du peuple. Sous le rapport religieux, Athènes était ensevelie dans une ténébreuse et immense superstition; car, de peur que quelques divinités ne vinssent à se plaindre de son oubli, elle avait dressé un autel au dieu inconnu, ou, comme le rapporte saint Jérôme d'après d'anciennes autorités, à tous les dieux inconnus et étrangers. Ce qu'il y a de certain, c'est que l'Olympe entier semblait avoir envahi la ville, tellement, dit un poète du temps, qu'il était plus facile d'y trouver un dieu qu'un homme. Pourtant la philosophie régnait là sans contrôle ; toutes les anciennes écoles avaient leurs chaires et leurs adeptes. Mais, là comme ailleurs, alors comme toujours, la sagesse purement humaine ne faisait autre chose que tourner incessamment dans un cercle d'erreurs énormes; et ses représentants, plus occupés de paraître savants et spirituels que d'être vrais et utiles, commettaient le crime inexpiable de donner le mensonge en pâture à des esprits que Dieu avait créés pour la vérité.

Telles furent donc les conditions de temps et de lieux dans lesquelles vécut saint Denys. Quant à sa famille, elle était distinguée comme sa patrie. Son éducation fut digne de sa naissance. Jeune encore, et par amour de la science, il visita l'Égypte, mère des superstitions grecques, et sanctuaire renommé de la philosophie religieuse. Il était dans une ville de ce pays, à Héliopolis, comme il nous l'apprend lui-même, lorsqu'apparut cette éclipse miraculeuse par où fut annoncée au monde la mort du Seigneur. De retour en sa patrie, son mérite, autant que son origine illustre, lui ouvrit la carrière des charges publiques, et il fut successivement élu archonte et membre de l'Aréopage. C'est au sein de ces honneurs, légitime récompense d'une sagesse mondaine, que la grâce de Dieu vint le saisir au cœur et lui révéler une meilleure sagesse, source d'une plus désirable gloire. Déposé en cette conscience loyale, le germe heureux de la parole évangélique se développa rapide-

ment, et devint plus tard un arbre couvert de verdure et de fleurs, à l'ombre duquel se vinrent reposer dans la foi et dans la charité des âmes fatiguées par le doute et par le crime. Effectivement, plein du désir de réparer une vie de quarante ans dispersée dans l'erreur et l'iniquité, et aspirant à louer Dieu son Sauveur par des œuvres parfaites, il entra dans sa vocation chrétienne avec une ardeur excitée et nourrie par le souvenir du passé et par les espérances d'un avenir immortel.

Assurément cette conversion subite et éclatante émut la ville. Il est donc permis de penser que la foi du néophyte fut soumise à quelques épreuves, et que ses compatriotes, ses amis et ses parents ne lui épargnèrent pas les contradictions, les railleries et les injures : c'est là ce qui manque le moins aux chrétiens. On rapporte communément à cette époque de la vie de saint Denys la discussion qu'il eut avec Apollophane, son ancien ami, et qu'il rappelle dans sa lettre à saint Polycarpe. Comme le courage et les forces du soldat s'augmentent parmi les périls et les fatigues de la guerre, la vertu s'accroît parmi les difficultés qu'elle rencontre. Qu'on joigne à cette condition naturelle de progrès les instructions du saint personnage Hiérothée et du grand Apôtre, et surtout l'influence de la grâce, et l'on aura l'idée du rapide avancement de saint Denys dans la science théologique et dans la perfection chrétienne. Aussi fut-il élevé par saint Paul au gouvernement de l'Église d'Athènes, soit qu'il en ait été le premier évêque, comme le rapporte son homonyme Denys de Corinthe, soit qu'il en ait été le second seulement, comme le témoignent les ménologes grecs. Quel zèle et quelle sainteté il lui fallut déployer dans ce difficile ministère, parmi ces philosophes qu'aveuglait l'orgueil de la science humaine, parmi ce peuple brillant et futile que fascinait l'enchantement des bagatelles! Quel courage pour fonder une société disciplinée et chaste au sein de l'indépendante et voluptueuse Athènes!

C'est un point établi par les écrivains ecclésiastiques, que les premiers prédicateurs de l'Évangile, à l'exemple des apôtres,

leurs maîtres, parcouraient les diverses provinces de l'empire pour y répandre la bonne odeur du nom de Jésus-Christ. Il faut peut-être rapporter à ces courses qu'entreprit saint Denys son voyage en Palestine, où il assista au trépas de la Vierge Marie; à moins qu'on aime mieux dire qu'il fut miraculeusement averti de la prochaine mort de la sainte Mère de Dieu, comme la tradition rapporte que cela se fit pour les apôtres et la plupart des disciples du Seigneur, et qu'il se rendit en Orient seulement à cette occasion.

Une semblable incertitude enveloppe un autre événement de la vie de saint Denys, et rend par conséquent problématique ce qui nous resterait à dire des dernières années du pieux écrivain. Il s'agit de savoir si notre Aréopagite est le même personnage que saint Denys, premier évêque de Paris, et apôtre de la France. Or, je désire ne pas entrer dans une discussion approfondie de la question; il suffit, pour l'intérêt de mon sujet, d'exposer brièvement les arguments dont s'appuient les deux opinions qui existent sur ce point.

Ceux qui croient à l'identité des deux personnages du nom de saint Denys, que l'histoire place sur les siéges épiscopaux de Paris et d'Athènes, 1° font observer que, lorsque la controverse présente s'éleva pour la première fois, sous Louis-le-Débonnaire, les Français et les Grecs s'accordèrent à reconnaître que Denys l'Aréopagite, d'abord évêque d'Athènes, était ensuite passé dans les Gaules, et y avait fondé et gouverné l'Église de Paris. 2° Remarquant que l'on trouve fort peu de renseignements sur saint Denys l'Aréopagite, dans les écrivains grecs des premiers siècles, ils estiment qu'il a quitté sa patrie, et qu'on ne saurait expliquer le silence des historiens orientaux sur un si grand homme, que par ses voyages dans l'Occident. 3° Ils invoquent les témoignages de Siméon Métaphraste, de Nicéphore Calliste et de quelques autres hagiographes, pour démontrer qu'effectivement saint Denys vint à Rome, où il reçut du pape saint Clément une mission apostolique pour les Gaules. 4° Ils recommandent leur sentiment de l'autorité des historiens, chro-

nographes ou annalistes, Vincent de Beauvais, saint Antonin, Génébrard, Mariana, Baronius. 5° Ils rappellent plusieurs biographies et certaines indications du martyrologe romain, où l'on nomme compagnons de saint Denys l'Aréopagite des saints qui ont vécu dans les temps apostoliques ou du moins dans les premières années du deuxième siècle, et dont les travaux et la gloire eurent exclusivement les Gaules pour théâtre. Ils rappellent les ménologes grecs, le livre très ancien du martyre de saint Denys et de sa mission dans les Gaules, plusieurs bréviaires, missels et martyrologes gallicans d'une époque fort reculée.

Ceux qui pensent que Denys d'Athènes et Denys de Paris sont deux personnages distincts, se déterminent par les considérations suivantes : 1° Plusieurs martyrologes latins, d'une très haute antiquité, et en particulier l'ancien martyrologe romain, celui de Bède, et celui d'Adon, placent la fête de saint Denys l'Aréopagite au 3 octobre, et celle de saint Denys de Paris, au 9 du même mois : distinction qui semble indiquer la diversité des personnages. 2° Grégoire de Tours rapporte que saint Denys de Paris ne fut envoyé dans les Gaules que sous l'empire de Décius, c'est-à-dire au milieu du troisième siècle. 3° Un autre historien de la même époque, Sulpice-Sévère, écrit qu'il n'y eut aucun martyr dans les Gaules avant le règne d'Antonin-le-Pieux ; d'où il suivrait que saint Denys l'Aréopagite n'a pu, comme le prétendent cependant les défenseurs de la première opinion, être martyrisé à Paris sous le règne d'Adrien, prédécesseur d'Antonin (1).

Quoi qu'il en soit, et en quelque lieu que saint Denys ait passé les dernières années de sa vie, on peut affirmer deux choses : la

(1) On peut consulter touchant ce point de la vie de saint Denys, qui fut l'objet de nombreuses et vives contestations, les auteurs suivants. Pour l'opinion qui ne distingue pas saint Denys l'Aréopagite de saint Denys de Paris : Hilduin, *Areopagitica,* Cologne, 1563; ou bien *apud Surium;* — Lanssel, *Disputatio apologetica de sancto Dionysio;* —

première, c'est que ses lettres, et en particulier celles qu'il écrivit à Démophile, à saint Polycarpe, à saint Jean, datent du temps où il gouvernait l'Église d'Athènes; la seconde, que toutes les autorités établissent unanimement, c'est que la couronne du martyre vint orner les cheveux blancs du laborieux pontife.

Il y a des existences dignes d'envie que les décrets divins prédestinent à tous les travaux et à toutes les gloires. Telle fut celle de saint Denys : illustre dans sa mort comme dans sa vie, il confirma de son sang la foi qu'il avait prêchée dans ses livres. Les œuvres de son génie et ses exemples nous restent comme une grâce et un encouragement; sa prière est puissante et féconde, comme sa vertu fut pure et élevée. Les rois de France ont mis quelquefois à ses pieds la plus belle couronne de l'univers; Dieu accorda de nombreux et éclatants miracles à son intercession; et ainsi le ciel et la terre se sont réunis pour honorer et consacrer sa mémoire.

Après ce préambule que nous devions aux exigences de notre sujet, venons à l'exposé des doctrines de saint Denys; et afin que l'appréciation qu'il s'agit d'en faire devienne plus facile, marquons d'abord le point d'où il part: puis nous réduirons à quelques chefs principaux ses spéculations diverses.

Le caractère le plus général de la philosophie de saint Denys, c'est une sorte d'éclectisme, dont la foi catholique est le principe, la règle et le terme. Et c'est là la seule philosophie véritable.

L'ordre surnaturel étant supposé, trois choses en résultent: 1° Des vérités incompréhensibles se surajoutent aux vérités qui sont le nécessaire patrimoine de la raison; même celles-ci reçoivent de celles-là une sorte de rejaillissement lumineux et plein de grâce divine, par où elles deviennent objectivement plus

Halloix, *Vita sancti Dionysii;* et, de plus, *de Vitâ et Operibus sancti Dionysii;* — P. Ménard, *de unico Dionysio;* — Chifflet, *de uno Dionysio.* — Contre cette opinion : Dupin, *Bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques,* 3e siècle ; — Launoy, *de duobus Dionysiis ;* — Morin, *de Ordinationibus;* — Sirmond, *Dissertatio ad hoc*, t. IV, Paris, 1696.

manifestes, et subjectivement plus certaines. D'où il suit que la raison rigoureusement suffisante pour certains points, radicalement impuissante pour quelques autres, est secourue ou suppléée avec bonheur par la révélation, qui est ainsi le principe obligé de toute affirmation sur l'origine, les moyens et la fin de l'humanité. 2° Il est impossible que la philosophie ait jamais droit contre la révélation, et puisse entreprendre justement de la régler. Car ce qui est principe, et cela seulement, porte en soi la règle de ce dont il est principe, la raison d'agir ne pouvant résulter que de la raison d'être. Mais ce qui appartient à une sphère moins élevée ne peut ni créer, ni régir ce qui appartient à une sphère plus sublime. Voilà pourquoi, d'une part, la philosophie, ou l'ordre naturel, ne doit pas estimer qu'elle est destinée à contrôler l'ordre surnaturel, la foi; et de l'autre, la révélation, qui est le principe de nos affirmations les plus graves et les plus nécessaires, en doit être aussi la règle. 3° La subordination hiérarchique des choses, quelles qu'elles soient, ayant pour base leur valeur respective, ce qui est moins noble relevant toujours de ce qui est plus noble, et non pas réciproquement, la raison, moyen naturel, est subordonnée à la foi, moyen surnaturel. Par suite, non seulement la raison doit s'incliner sous le joug de la foi, mais encore toutes recherches rationnelles doivent avoir pour but la justification, le triomphe de l'enseignement révélé. Dépendante dans sa fin, comme dans ses actes, la science ne peut se rapporter légitimement qu'à la révélation qui se trouve être par là le terme ultérieur, comme le principe et la règle de toute vraie philosophie.

Aussi saint Denys annonce positivement qu'il ne puise pas ses inspirations en lui-même, mais bien dans les Écritures, dont l'explication est donnée par les dépositaires de l'enseignement catholique. L'homme ne saurait en effet ni comprendre, ni exprimer ce qu'est la *supra-substantielle* nature de Dieu; il n'en sait que ce qu'en disent les divins oracles; et c'est à leur lumière seulement qu'on peut découvrir quelque chose de cette majesté inaccessible. En un mot, la vérité n'est pas la conquête de

l'homme, c'est un don du ciel; l'homme ne s'en saisit pas comme d'une dépouille, il la reçoit d'une libéralité purement gratuite.

Placé ainsi dans la sphère de la foi, le philosophe chrétien ramasse toutes les forces de son esprit et explore ces régions immenses, dont les bornes lumineuses reculent, par une sorte de magie sacrée, à mesure qu'on marche pour les atteindre. Sa raison n'a pas descendu, elle a grandi; car la foi est une transfiguration et non pas une dégradation de l'intelligence. Sa raison n'a pas faibli; car la foi est une victoire et non une pusillanimité. Sa raison n'est pas contrainte, mais protégée; car la foi est un libre mouvement dans la vérité immuable.

Cet éclectisme catholique, le seul qu'on puisse admettre, parce qu'il a pour point de départ et d'arrêt un principe absolu et infaillible, diffère essentiellement, comme on voit, de l'éclectisme alexandrin, qui, en dehors de l'Église, ne pouvait être, et ne fut en effet qu'un syncrétisme, ou rassemblement d'affirmations multiples, groupées autour d'une idée flottante, incertaine, contestable. Il diffère au même titre de l'éclectisme actuel, dont le principe n'a qu'une valeur relative et arbitraire, et la méthode qu'une portée étroite et trompeuse : frêle et triste production que le génie de son père aurait peut-être fait vivre dans une atmosphère païenne, mais que le soleil du christianisme a fait sécher sur pied. Car l'Église, en donnant sur toutes les plus graves questions des solutions claires, précises, élevées, et en créant une philosophie populaire qui est passée à l'état de bon sens public, a rendu inutiles les travaux du rationalisme, et son triomphe impossible.

Armé de ce principe, comme d'un réactif puissant, saint Denys soumit à l'analyse les doctrines philosophiques, qui avaient pris possession des intelligences; il conserva ce qui put résister, et rejeta ce qui dut succomber à l'épreuve dans cette opération de chimie intellectuelle, si l'on me permet ce mot. Ainsi furent épurées, et au moyen de cette transformation, ramenées à la hauteur de la pensée chrétienne, les conceptions qui avaient fait le plus d'honneur à l'esprit humain. Le platonisme et la philoso-

phie orientale prêtèrent leurs formules pour exprimer ce résultat nouveau (1). Tel fut le premier système de la philosophie catholique : système vaste, plein de force et d'harmonie : œuvre qui porte le sceau d'une intelligence profonde et d'une foi pure.

Voici les chefs principaux qu'expose ce catéchisme sublime.

I. *De Dieu.*

Le principe des choses étant aussi leur raison d'être et leur fin, toute science profonde, exacte et complète est la science des origines. L'origine de tout, c'est Dieu; Dieu doit donc avant tout être étudié et connu. Toute autre question s'illumine de l'éclat de celle-ci; toute autre solution trouve dans celle-ci son germe.

Or Dieu peut être connu de diverses manières. D'abord en lui-même, par les propriétés et perfections qui ornent la richesse de son essence, qui lui appartiennent nécessairement, et sont substantiellement incommunicables : telles sont l'unité de nature et la trinité des Personnes; tels sont les autres attributs que nous adorons en Dieu.

Dieu est connu par le moyen des créatures dont il est le père, la providence et le terme. Car, comme tout ce qu'elles ont de réel vient de Dieu, il s'ensuit que les noms qu'elles portent, et qui expriment leurs propriétés, peuvent être appliqués à leur cause féconde, qui est ainsi manifestée par ses effets. Ce qu'on sait du monde on le transporte à Dieu, dont les invisibles beautés sont devenues intelligibles, en se voilant dans la création.

Enfin l'homme peut connaître Dieu, en s'élevant par delà toute chose finie, soit sensible, soit intelligible, en s'abdiquant lui-même. Car dans cette sublime et universelle abstraction, l'âme

(1) Par ce terme de philosophie orientale, je n'entends pas ici la philosophie de l'école alexandrine, qui n'existait pas encore au temps de saint Denys, mais seulement ces doctrines, quelles qu'elles soient, qu'il a pu connaître et étudier dans ses voyages en Égypte et en Orient.

purifiée, puis touchée du feu de la charité, et émue par la douceur de la grâce, s'élève et se précipite vers Dieu qu'elle atteint sans le comprendre. Mais cette union pleine d'ignorance sublime, cette intuition pleine d'amoureuse extase est précisément le plus haut degré de science où puisse monter l'intelligence soit humaine, soit angélique.

Or ce qu'on sait de Dieu par ces voies diverses, c'est qu'il existe en une seule et indivisible essence, ornée des plus riches attributs, éternelle, bonne et puissante, et en trois personnes non pas séparées, ni divisées, mais distinctes et inconfuses. Saint Denys avait traité ces deux points du dogme catholique dans son livre spécial des Institutions théologiques, lequel ne nous est point parvenu. Toutefois le livre des Noms divins, quoique destiné particulièrement à nous faire savoir ce que Dieu a communiqué aux créatures, ne pouvait totalement omettre ce que Dieu est en lui-même. C'est donc de là que nous extrayons la doctrine qui suit :

Ce qui se conçoit comme antérieur à tout, c'est l'être ; car l'être est le fond sur lequel repose toute propriété. Il est vrai que, si l'on considère Dieu par rapport aux créatures, la bonté apparaît comme le premier de ses attributs : car, les choses étant possibles avant d'être produites, et la production n'étant qu'une communication de l'être déterminée par la bonté, il s'ensuit que la bonté, qui détermine la production, est antérieure à l'être communiqué. Ainsi, en partant de la création, le plus fondamental, le dernier des attributs auquel on arriverait par l'analyse, c'est la bonté. Mais il s'agit ici de concevoir Dieu, non pas encore dans ses œuvres, mais bien en lui-même. Or, ce qu'il y a de plus profond, de plus général, de plus indépendant et de plus absolu, si on peut le dire, dans Dieu et dans quoi que ce soit, c'est l'être assurément. Logiquement on est, avant d'être de telle façon. Aussi Dieu, ayant daigné se faire précepteur de l'humanité, nous a-t-il appris par Moïse que son vrai nom est l'Être : *Je suis celui qui suis ;* tellement que les créatures n'ayant qu'un être d'emprunt ne méritent vraiment pas le nom

glorieux d'être. C'est donc ce double aspect qu'il faut envisager en Dieu pour comprendre ce que saint Denys, après les platoniciens, affirme quelquefois de l'antériorité du bien, et quelquefois de l'antériorité de l'être.

Mais tout ce qui est a une raison d'être; et autant elle est large et puissante, autant l'être a d'extension et d'intensité. Or, comme Dieu existe par la nécessité éternelle de sa nature, il est donc éternellement, il est en tous sens, il est immensément. On sait qu'il est : mais on ne sait pas ce qu'il est; car ce n'est point un objet de compréhension, mais de foi. Il échappe à toute force d'esprit, non pas que nous manquions d'arguments pour le connaître; mais notre connaissance n'est véritablement qu'une ignorance. Il dépasse donc, et d'une façon transcendante, toute définition : la notion la plus exacte qu'on en puisse avoir, c'est que nous n'en avons pas la notion. Rien effectivement ne donne l'idée complète de cette bienheureuse essence, et nulle parole ne l'exprime. Tout ce que la pensée humaine peut concevoir, tout ce que le langage humain peut dire, c'est qu'il possède par droit de nature, par anticipation, et d'une manière suréminente, la totale plénitude de l'être. Il est.

Et Dieu n'est pas plus limité dans la durée que dans les degrés d'être : voilà pourquoi l'éternité lui appartient. Il a été, il est, il sera. Il est le principe et la mesure des êtres, et comme il les borne dans leur nature, il les borne aussi dans leur existence. Il dispense la perpétuité aux substances immortelles, et le temps aux substances périssables. Il est l'Ancien des jours, parce que toutes choses trouvent en lui leur temps et leur durée, et qu'il précède les jours, le temps et la durée. Exempt de variations, inébranlable en ses mouvements, il se meut sans sortir de lui-même, et dure sans que rien puisse mesurer sa durée : car il est sans succession, et son règne est le règne de tous les siècles.

D'après ces principes, il est bien impossible de caractériser dignement l'auguste nature de Dieu. Tous les noms lui conviennent, car les mots étant les signes des réalités, on peut

appliquer tous les noms à qui possède éminemment tout ce qui est réel. Et aucun nom ne lui convient; car les mots ne représentant que ce que l'homme conçoit, les noms que nous donnons à Dieu expriment ce que nous savons de lui, et non ce qu'il est en lui. Ces explications et ces restrictions données et comprises, nous osons appeler Dieu du nom des choses que notre intelligence connaît.

Or toutes choses se présentent à nous sous la raison d'unité, soit que l'on considère en général la totalité des êtres, soit que l'on considère à part chacun d'eux : car chaque propriété réside en une substance qu'elle constitue, et chaque être entre dans l'universalité qu'il complète. L'unité supposée, les attributs qu'elle supporte et qu'elle possède se résument assez bien en force, beauté et bonté : toutes choses qui doivent s'entendre d'une manière relative et analogue aux différentes espèces d'êtres.

Tout ce que le langage humain peut affirmer de Dieu sera donc compris sous cette quadruple dénomination.

Dieu est donc Un. Le Un est absolu, éternel, indivisible. L'unité qui brille dans les créatures n'est qu'un faible rayonnement de cet Un ineffable: mais il y a une différence incommensurable entre le Un incréé et l'unité créée. Unes, quand on les prend individuellement; unes, quand on les considère dans leur totalité, les choses ne sont véritablement unes sous ce double rapport, que par leur participation à l'Un essentiellement simple; et si cette empreinte d'unité que portent les choses venait à disparaître, les choses elles-mêmes s'anéantiraient : tant est puissante l'unité !

Dieu est force, d'abord parce que éternellement il possède en lui toute puissance à un éminent degré; ensuite parce qu'il a produit et qu'il maintient toutes choses. Ainsi il dépasse toute force soit réelle, soit imaginable. On ne peut ni exprimer, ni connaître la vigueur extraordinaire de cette puissance qui conserverait encore toute sa fécondité et toute son énergie, lors même qu'elle se serait exercée de mille manières à la produc-

tion de mondes infinis. Tout ce qui existe vient de lui; même le possible a sa raison en lui. Sa force éclate en ce qu'il étreint et protège toutes choses par une sorte d'inexprimable embrassement : il tempère et harmonise entre eux les éléments; par lui persiste l'union de l'âme et du corps, et les purs esprits lui doivent leur permanente immortalité. Il commande aux mondes et les gouverne avec une pleine et forte indépendance; et toutes choses subissent son joug, et convergent vers lui par une naturelle inclination.

Dieu est beauté; et par là il faut entendre qu'il est l'intelligence et la sagesse qui découvrent, disposent et déterminent la fin et les moyens; qu'il est l'harmonie de ces combinaisons diverses, et le charme de cette harmonie. Ainsi Dieu sait tout, et rien n'échappe à son œil vigilant. L'entendement divin pénètre toutes choses par une vue transcendante; il n'étudie pas les êtres dans les êtres eux-mêmes; mais de sa vertu propre, en lui et par lui-même, il possède et contient par anticipation l'idée, la science et la substance de toutes choses. Il ne les contemple pas dans leur forme particulière; mais il les voit et les pénètre dans leur cause qu'il comprend tout entière. Puis donc qu'elle se connaît, la divine sagesse connaît tout; elle conçoit immatériellement les choses matérielles, indivisiblement les choses divisibles, la diversité avec simplicité, et la pluralité avec unité. Dieu n'a donc pas une connaissance particulière par laquelle il se comprend et une autre connaissance par laquelle il comprend généralement le reste des êtres; mais, cause universelle, dès qu'il se connaît, il ne saurait rien ignorer de ce qu'il produit. Telle est donc la plénitude de la divine sagesse. Et cet ordre, cette harmonie de vues, c'est la beauté, qui se reflète ensuite dans les créatures,selon le degré de leur capacité, et en des formes diverses. Dieu est donc beauté absolue, suréminente, radicalement immuable, qui ne saurait commencer, ni finir, ni augmenter, ni décroître; une beauté, où nulle laideur ne se mêle, que nulle altération n'atteint, parfaite sous tous les aspects, pour tous les pays, aux yeux de tous les hommes. Dieu

est beau, parce que de lui-même, et en son essence, il a une beauté qui ne résulte pas de la variété; parce qu'il possède excellemment, et antérieurement à tout, le fonds inépuisable d'où émane tout ce qui est beau. Et effectivement, les choses créées ne sont belles, que parce que le beau qui les a produites a imprimé sur elles ses radieux vestiges; et c'est lui qui crée en elles l'harmonie des proportions et les charmes éblouissants, qui leur verse à flots lumineux les émanations de sa beauté féconde et originale.

Dieu est bonté; la bonté est son essence. Comme le soleil, par le fait seul de son apparition, éclaire toutes choses, autant que leur organisation le comporte; de même la bonté résulte nécessairement de la nature divine, ou plutôt, c'est cette nature elle-même. Par la bonté sont produits et subsistent tout être, toute faculté et toute perfection: les esprits angéliques avec leur glorieuse immortalité; les âmes avec la prérogative de leur raison et les richesses de la vertu ; le reste des créatures enfin avec les propriétés qui les caractérisent. Après les avoir créés, la bonté maintient et perfectionne les êtres, dont elle est la mesure, la durée, le nombre, l'harmonie et le lien puissant. Comme elle est cause et providence, la bonté divine est aussi fin dernière; elle appelle en son sein, par un mystérieux attrait, toute la foule des êtres, qui sont, pour ainsi dire, à un état de dispersion; et tout ce qu'elle frappe de ses rayons vivants la désire et se précipite vers elle : les purs esprits et les âmes par l'intelligence, les animaux par la sensibilité, les plantes par ce mouvement végétatif, qui est comme un désir de vivre, les choses sans vie et douées de la simple existence, par leur aptitude à entrer en participation de l'être. Tel est l'amour divin: il a sa source dans le cœur de Dieu qui s'aime d'une inexprimable sorte. Telle est la charité, suave écoulement de l'unité, force simple, spontanée, qui établit l'union et l'harmonie entre toutes choses, depuis le souverain bien, d'où elle émane, jusqu'à la dernière des créatures; et de là remonte par la même route à son point de départ, accomplissant d'elle-même, en elle-même

et sur elle-même une révolution invariable, un cercle éternel, dont elle est à la fois le plan, le centre, le rayon vecteur et la circonférence, et qu'elle décrit sans sortir d'elle-même, et en revenant au point qu'elle n'a pas quitté.

L'amour, la beauté, la force réunies dans l'unité; voilà la perfection. Aussi Dieu est-il parfait, d'abord parce qu'il possède essentiellement la perfection, et qu'il trouve en lui et par sa nature propre sa forme immuable, et que tous ses attributs sont absolument parfaits; ensuite parce que sa perfection dépasse celle de tous les êtres, et que tout ce qu'on nomme infini trouve en lui sa limite, et qu'il s'étend à tout et au-delà de tout par ses inépuisables bienfaits et ses opérations incessantes. Voilà la perfection divine : sous quelque aspect qu'on la considère, et, par suite de quelque nom qu'on la désigne, on doit l'affirmer de Dieu à un double titre, et parce qu'il la possède éternellement et éminemment, et parce qu'il l'a communiquée aux créatures.

Mais Dieu existe en trois personnes qui possèdent avec des distinctions relatives une même et indivisible substance. C'est pourquoi, après avoir nommé et décrit l'unité de la nature divine, il faut nommer et expliquer la trinité des personnes. Or il n'est pas douteux que dans le livre des Institutions théologiques, saint Denys n'ait revêtu des formes de sa philosophie ce dogme dont il traitait spécialement. Mais il ne nous reste de lui que quelques lignes où il rappelle les principales affirmations de la doctrine catholique sur ce point.

Il n'y a qu'un seul Dieu Père, un seul Seigneur Jésus-Christ, un seul et même Esprit-Saint dans la simplicité ineffable d'une même unité. Ce qu'il y a de commun entre les trois personnes, c'est la vie, l'essence, la divinité; ce qu'il y a de distinct, c'est le nom et la personne du Père, du Fils et du Saint-Esprit, tellement qu'on ne saurait faire, dans le premier cas, des affirmations particulières et exclusives, ni, dans le second cas, des affirmations réciproques et absolument générales. Le Père est la source de la divinité; le Fils et le Saint-Esprit sont, pour parler de la sorte, les fruits merveilleux de sa fécondité, les

fleurs et l'éclat de cette riche nature. Il y a donc en Dieu distinction et pluralité dans les personnes, et unité, identité dans l'essence.

De là on peut et on doit conclure que tous les attributs essentiels, les propriétés absolues de la divinité, et, de plus, les œuvres extérieures qu'elle produit, sauf l'Incarnation, appartiennent sans distinction et au même titre aux trois adorables personnes. Ainsi la Trinité a tout produit, tout ordonné; en elle tout subsiste et se maintient; tout reçoit d'elle son complément, et tout se dirige vers elle. Et il n'est pas un seul être qui ne doive ce qu'il est, et sa perfection et sa permanence, à cette unité transcendante que nous reconnaissons en la Trinité. On doit donc louer la Trinité et l'Unité céleste, comme le principe unique, indivisible des choses, qui précède toute singularité et pluralité, toute partie et totalité, toute limite et immensité; qui, sans altération de son unité, produit et constitue tous les êtres. Et ce qui a été dit plus haut de la nature divine en général est parfaitement applicable à cette Trinité et Unité : nous ne pouvons ni la comprendre, ni la décrire. Car il n'est ni trinité, ni unité; il n'est ni singularité, ni pluralité, ni nombre; il n'est ni existence, ni chose connue qui puisse nous dévoiler l'essence divine, si excellemment élevée par-dessus tout.

Ainsi à la Trinité tout entière appartient la bonté, essentiel attribut de la divinité, l'être, la vie, la domination. Car ce que le Père possède, le Fils en hérite ; ce que le Père et le Fils possèdent, le Saint-Esprit le reçoit. En effet, tout ce qui est au Père, est également au Fils ; et ce qui lui est commun avec le Père, comme d'opérer des œuvres divines, de recevoir un culte religieux, d'être féconde et inépuisable causalité, et de distribuer les dons de la grâce, le Fils le transmet et le communique au Saint-Esprit dans une union substantielle. Mais cette intime et parfaite communion des trois Personnes entre elles suppose, ce qui est vrai, que les trois adorables Personnes habitent persévéramment l'une dans l'autre, tellement que la plus stricte unité subsiste avec la distinction la plus réelle. C'est ainsi que dans un

appartement éclairé de plusieurs flambeaux, les diverses lumières s'allient, et sont toutes en toutes, sans néanmoins confondre ni perdre leur existence propre et individuelle, unies avec distinction, et distinctes dans l'unité. Effectivement, de l'éclat projeté par chacun de ses flambeaux, nous voyons se former un seul et total éclat, une même et indivisée splendeur, et personne ne pourrait, dans l'air qui reçoit tous ces feux, discerner la lumière de tel flambeau d'avec la lumière de tel autre flambeau, ni voir celle-ci sans celle-là, toutes se trouvant réunies, quoique non mélangées, en un commun faisceau. Si l'on vient à enlever de l'appartement une de ces lampes, l'éclat qu'elle répandait sortira en même temps: mais elle n'emportera rien de la lumière des autres, comme elle ne leur laissera rien de la sienne propre; car l'alliance de tous ces rayons était intime et parfaite, mais elle n'impliquait ni altération, ni confusion. Or, si ce phénomène s'observe dans l'air, qui est une substance grossière, et à l'occasion d'un feu tout matériel, que sera-ce de l'union divine, si infiniment supérieure à toute union qui s'accomplit non seulement entre les corps, mais encore entre les âmes et les purs esprits!

Pour les attributs relatifs, ils sont propres à chaque personne, et lui doivent être exclusivement réservés. Ainsi dans la génération éternelle, toutes choses ne sont nullement réciproques : le Père seul est source substantielle de la divinité; et le Père n'est pas le Fils, et le Fils n'est pas le Père. Également, quand il est question du salut qui nous fut accordé par la divine miséricorde, il y a lieu à distinction : car c'est le Verbe *sur-essentiel,* qui seul a pris véritablement notre nature en tout ce qui la constitue ; qui seul a opéré et souffert les choses que Dieu opéra et souffrit par cette sainte humanité. Ni le Père, ni le Saint-Esprit n'eurent part en ce mystérieux abaissement, si ce n'est qu'on veuille dire que pourtant ils n'y furent point étrangers, à raison du pardon plein d'amour qui nous fut octroyé, à raison encore de la valeur surhumaine et ineffable des actes que produisit par son humanité celui qui est un seul et même Dieu avec le Père et le Saint-Esprit.

Telle est la Théodicée de saint Denys. Si l'on veut voir comment le christianisme donne à la pensée humaine sécurité, élévation et justesse, que l'on compare les notions pures, splendides, positives que nous venons d'exposer, avec les affirmations douteuses, incohérentes, contradictoires de Platon, d'Aristote et des philosophes alexandrins, tous privés de la révélation chrétienne; les uns parce qu'ils la précédèrent, les autres parce qu'ils ne voulurent pas l'accepter. Je choisis et je rappelle les deux plus beaux noms de la sagesse antique, afin de mieux mettre en lumière l'impuissance du génie humain dans les questions les plus vitales; je choisis et je rappelle les philosophes alexandrins, parce que leur doctrine a un air de parenté avec celle de saint Denys, et qu'ainsi sera rendue plus sensible la différence qu'établit entre des théories analogues une docile soumission aux tutélaires enseignements de la foi.

Certainement Platon a écrit sur Dieu des lignes admirables, que les Pères ont citées avec éloge, et que les siècles réalisent encore, comme pour se consoler des erreurs du génie humain durant l'ère misérable du paganisme. La grave raison d'Aristote, si calme ordinairement et si didactique, s'élève jusqu'à l'éloquence, lorsqu'elle invoque le témoignage du monde entier pour établir l'existence de l'Être absolu. Mais pourquoi faut-il que ces puissants esprits n'aient marché qu'en chancelant dans le chemin de la vérité, et qu'ils n'aient pas su discerner le mensonge des opinions humaines d'avec la voix pure des traditions primitives ? Car le premier a détruit la vraie notion de la divinité, en admettant d'abord des idées absolues, substantielles, indépendantes de Dieu, puis une matière nécessaire, éternelle, et qui échappe ainsi à toute action divine. Le second, moins irréprochable encore que son maître, fait à Dieu je ne sais quelle activité solitaire et égoïste qui met en mouvement un monde qu'elle n'a pas produit, qu'elle régit sans le connaître, et sur lequel pèse ainsi la loi d'une aveugle et invincible fatalité.

Quant au dogme de la Trinité qui complète la notion catholique de Dieu, Aristote n'a pas un seul mot qui semble y faire

même une lointaine et obscure allusion. C'est gratuitement aussi, selon nous, qu'on prétendrait qu'à la lueur de l'enseignement traditionnel, Platon aurait entrevu le mystère capital de notre foi : l'incertitude des commentateurs qui sont loin de s'accorder sur l'essence et la constitution intime de la trinité platonique, la discussion des textes qu'on allègue, ne permettent guère de penser que le philosophe athénien ait été mieux instruit sur ce point important que tous ses contemporains.

Ensuite les philosophes alexandrins, qui s'agitaient dans l'indépendance de leur raison, pour créer un système de doctrines qui pût être opposé au symbole chrétien, et commander l'assentiment de l'univers, ont-ils obtenu plus de succès ? Les conquêtes scientifiques qu'ils ont faites doivent-elles inspirer aux hommes de foi, et à saint Denys en particulier, le regret de n'avoir exercé leur activité intellectuelle que dans les limites de la croyance catholique ? Il ne paraît pas. La théorie des attributs divins, telle qu'on peut la déduire des Ennéades de Plotin et des écrits de Proclus, les deux plus illustres représentants de l'école d'Alexandrie, est-elle plus élevée, plus pure, plus complète que celle de saint Denys ? Cette unité primordiale, source et terme de toute réalité, n'est-elle pas trop semblable, dans l'éternelle inertie qu'on lui prête, au Saturne enchaîné de la mythologie grecque, au Brahm des Indous, au Bythos des Gnostiques ? Qu'est-ce que cette triade imaginée pour faire concurrence à la Trinité chrétienne, et dont les éléments ne furent jamais assignés et reconnus d'un commun accord, Alcinoüs, Numénius et Plotin ayant fourni chacun des indications diverses ? Est-ce autre chose qu'une reproduction de la doctrine orientale des émanations, et qui implique, par conséquence ultérieure, ou bien la pluralité de dieux inégaux, ou bien la multiplicité des formes purement nominales d'une seule et même substance ?

II. *De l'origine des choses.*

La question de l'origine des choses appelle et défie à la fois la curiosité de l'intelligence humaine. D'où vient la matière? comment est-elle l'œuvre de Dieu immatériel? La simplicité est-elle la raison formelle et la cause du multiple? Y a-t-il quelque chose de réel sous tous ces phénomènes que nous voyons? Ces degrés d'être qui constituent, distinguent et classent hiérarchiquement les choses diverses que présente le monde, comment sont-ils hors de Dieu, qui est l'infinité, l'immensité? ou, s'ils sont en lui, comment ne sont-ils pas lui? Dans nos conceptions, le sujet et l'objet ne sont-ils pas une dualité imaginaire et une unité réelle, une parfaite identité? l'un seulement est-il réel, et l'autre fantastique, et alors lequel des deux n'est qu'une ombre? Toutes questions que l'homme a le besoin profondément senti d'étudier, et dont la véritable solution peut être clairement connue, mais non pas pleinement comprise.

Il n'y a pas de philosophe de quelque renom qui n'ait sondé ces difficiles secrets, et cherché laborieusement l'explication de ce grand mystère : mais de tous ceux qui n'ont pas connu, ou qui n'ont pas accepté le dogme catholique de la création, pas un seul n'a fourni une théorie raisonnable de l'origine des choses; c'est pourquoi en ce point, comme en beaucoup d'autres, la raison humaine s'est précipitée dans de graves erreurs, faut-il dire dans de nombreuses extravagances? Mais quoi qu'on puisse faire une longue histoire de ces travaux malheureux, on peut aussi les résumer en quelques courtes formules.

En effet, ou bien Dieu et le monde sont une seule et même chose, deux faces distinctes d'un même objet, et alors le panthéisme règne; ou bien Dieu et le monde sont deux réalités, non seulement distinctes, mais encore séparées essentiellement, et alors reparaît une double hypothèse: car ces deux réalités se conçoivent ou comme parallèles, absolues, réciproquement indépendantes, et c'est le dualisme; ou comme soutenant des

rapports mutuels de supériorité d'une part et de dépendance de l'autre et c'est ce qu'affirme le dogme chrétien. Ainsi, panthéisme et dualisme, ces deux mots expriment toutes les erreurs connues et possibles touchant l'origine des choses. Chacune d'elles ensuite se teint pour ainsi dire de la couleur propre du système entier dont elle fait partie.

Saint Denys ne se propose pas de réfuter positivement ces assertions impies. Son but n'est pas de détruire, mais d'édifier; car, comme il le dit lui-même, il n'y a qu'un difficile et ingrat labeur à démonétiser l'une après l'autre toutes les opinions que produit l'esprit humain, et il vaut mieux établir directement la vérité, qui alors trouvera dans sa force le principe d'un total triomphe et dans sa permanence la réfutation de ses contradicteurs. C'est pourquoi il enseigne que les choses ont pris naissance et sont venues par création, et de la sorte se trouve combattu le dualisme qui admet l'éternité de la matière. Et parce que les panthéistes reçoivent le mot de création, sauf à y rattacher l'idée d'émanation, saint Denys enseigne que les choses ont une existence différente de celle de Dieu et une tout autre substance.

Voici donc, touchant la création, l'ensemble des conceptions de saint Denys. On y distinguera le dogme chrétien dans toute sa pureté, puis des explications scientifiques qui sont du domaine de l'opinion. Je rapprocherai de sa théologie et de sa philosophie les doctrines auxquelles il fait allusion, ou bien qui se trouvent implicitement condamnées par ses affirmations, afin que les unes et les autres puissent être mieux saisies et plus facilement appréciées.

1° Tout vient de Dieu, et les substances et leurs qualités, soit essentielles, soit accidentelles, et leur être et leur perfection. Telle est l'origine des purs esprits auxquels il est donné de saisir par intuition directe les vérités dont ils se nourrissent; telle est l'origine des hommes, âmes attachées à des corps, et qui, par suite, ont une vie complexe et des moyens multiples de la maintenir et de la mener à sa fin; telle est l'origine du reste des êtres doués de sensibilité, d'organisation ou de simple exis-

tence. La grâce qui déifie les natures intelligentes, la force de connaître et d'aimer qui les caractérise essentiellement, la vie animale des brutes, le mouvement végétatif des plantes, la marche régulière et harmonique de tous les mondes ont en Dieu même leur point de départ. De là encore, les choses tiennent leur mesure, soit dans l'être, soit dans le temps, soit dans l'espace : sous quelque forme enfin que le réel apparaisse, de quelque nom qu'on le désigne, tout ce que possèdent les créatures, tout ce qui les constitue, trouve en Dieu sa source féconde.

Cette affirmation est un point de croyance catholique. La philosophie ancienne, transfuge des traditions primitives, et se confiant en la seule raison, a constamment professé une doctrine opposée; ses plus nobles représentants, Aristote et Platon, admettaient l'éternité du monde. Le panthéisme de tous les temps peut dire sans se compromettre, et dit en effet comme nous, que tout vient de Dieu; mais il se réserve d'expliquer à sa façon comment il conçoit le mode de cette procession mystérieuse. C'est ce qu'on verra plus loin.

2° Les choses viennent de Dieu par voie de création.

On conçoit qu'une chose puisse sortir d'une autre en plusieurs sortes : d'abord par procession, la substance ne se divisant pas, ne se déchirant pas, mais se distinguant seulement en personnalités multiples; puis par émanation ou évolution, la force féconde se dédoublant, pour ainsi dire, et plaçant en dehors d'elle des réalités semblables, mais non pas consubstantielles, ou produisant de simples modifications dont elle est le principe et le sujet; enfin par création, l'existence suprême donnant une forme, un vêtement extérieur à des êtres finis, imparfaits, relatifs, dont elle est la cause libre, la raison éternelle et la fin absolue. C'est en la première façon que s'accomplit sans cesse le mystère ineffable par lequel les trois Personnes de la Trinité habitent l'une dans l'autre, se pénétrant intimement, unies par la substance, distinctes par les relations. C'est en la seconde manière que les panthéistes exposent leur doctrine sur l'origine

des choses, admettant, soit des émanations substantielles, soit de pures modifications. C'est en la troisième sorte que se conçoit le dogme chrétien de la création et qu'il faut l'expliquer.

Tout ce qui existe se conçoit comme possible préalablement à son existence; comme ayant une raison d'être réalité véritable plutôt que simple possibilité; comme passant en acte et se produisant au rang des choses. La création n'existe donc que parce qu'elle a un type sur lequel elle a été modelée; que parce qu'il y a un motif déterminant de son existence; que parce qu'il y a une force qui l'a produite.

La création, avant d'apparaître, avait éternellement en Dieu son type, son exemplaire. L'exemplaire des choses, c'est le concept que Dieu en a; car il voit dans sa riche unité, dans sa simplicité indivisible, qu'il peut produire la distinction, la multiplicité. En contemplant ainsi les possibles sous leurs limites naturelles et avec leur essence respective, Dieu contemple également la raison de produire les uns et de ne pas produire les autres. Ces concepts des choses, ces raisons de les créer, sont donc nommés exemplaires, types, idées : idées, types, exemplaires, raisons vivantes, substantielles, immuables, incréées, éternelles, qui ne sont autre chose que l'essence de Dieu et ne s'en peuvent distinguer. C'est pourquoi, envisagées ainsi et dans leurs exemplaires, les choses sont Dieu en Dieu, *Deus in Deo*. C'est de la sorte que le comprirent aussi plus tard Clément d'Alexandrie, saint Augustin, Boëce et la plupart des Pères et des docteurs de l'Église. Cette explication était empruntée au platonisme, mais purifiée par la foi catholique; car, pour les platoniciens, les idées étaient formes improduites, éternelles, et ceci n'est point faux; mais, de plus, et cela ne peut être admis, les idées, pour eux, étaient formes douées de valeur propre et de subsistance indépendante; elles résidaient en Dieu, mais n'étaient pas Dieu; comme Dieu d'une part, et la matière de l'autre, elles étaient un des trois principes de l'existence.

La création a une cause déterminante, c'est la bonté. Dieu est bon par essence. Sa bonté est infinie en soi: elle rayonne dans

l'être qu'elle daigne produire et dans le néant qu'elle couvre de sa fécondité puissante ; elle réalise les possibles; elle a créé le monde. Ainsi le monde ne vient pas de Dieu comme un éclair sort fatalement d'un nuage ou comme une fleur de sa tige, ainsi qu'a rêvé l'Orient; le monde n'est pas une forme de Dieu devenant l'objet de sa propre contemplation et acquérant conscience de lui-même, comme dit la philosophie allemande; le monde n'est pas le résultat éternel d'une causalité absolue, cause parce qu'elle est substance, et ne pouvant pas plus s'empêcher d'être l'une que l'autre, comme on s'est exprimé en France. Le monde est tout simplement le produit contingent d'une activité éternelle, essentielle, mais parfaite et heureuse, et s'exerçant librement et avec une pleine indépendance en dehors d'elle-même.

Ces idées, ces types, qui sont l'objet des concepts divins, et que la bonté veut réaliser en dehors d'elle, la puissance leur donne un vêtement, une forme, des limites; elle les individualise. Car en Dieu la force, comme l'intelligence et l'amour, ne reconnaît pas de limites. Si la distinction et la multiplicité n'étaient pas choses possibles, l'intelligence divine ne les concevrait pas. Puisqu'elles sont choses intrinsèquement possibles, Dieu peut les réaliser; autrement, il n'aurait qu'une force bornée et restreinte, Dieu peut donc créer.

Mais comment ces raisons exemplaires qui sont Dieu en Dieu deviennent-elles, en prenant forme et individualité, créatures hors de Dieu? C'est une question évidemment insoluble. La création se conçoit comme un rapport institué entre l'infini et le fini. Or, les rapports étant fondés sur la nature et les propriétés des deux termes, il s'ensuit que les rapports ne seront jamais connus qu'au degré même où sont connues les natures mises en regard. Puisque l'infini dépassera toujours le fini, il implique que la création n'offre pour l'homme aucun mystère.

Toutefois voici comment on pourrait se représenter l'apparition des êtres individuels.

Entre eux et le Créateur, il y a des réalités qui participent de Dieu, et sont participées par chaque créature : c'est pour cela qu'on les nomme participations.

En soi, dans son fond intime, en tant qu'infinie, l'essence de Dieu est incommunicable, c'est-à-dire qu'elle ne peut devenir commune à aucun être. En d'autres termes, les créatures ne participent point de Dieu, comme les espèces participent du genre, ni en ce sens qu'elles auraient avec lui une existence confondue, et par suite indiscernable et identique. Mais les créatures participent de Dieu, comme un effet participe de sa cause.

Cela étant, les participations se conçoivent comme propriétés ou vertus divines, qui resplendissent dans la création; elles se conçoivent comme un miroir à double face, qui d'un côté reçoit le rayonnement des perfections infinies, et de l'autre les réfléchit, et en fixe l'empreinte sur les êtres individuels. Il suit de là que les participations soutiennent deux rapports : l'un avec Dieu qui les a produites, l'autre avec les êtres individuels dont elles sont l'essence.

En conséquence, les créatures individuelles sont des formes temporaires et finies sous lesquelles subsistent et vivent, comme principes constitutifs, les participations ou propriétés divines participées. Les créatures trouvent dans ces participations l'essence qui les fait ce qu'elles sont, les qualités qui les distinguent, l'espèce et le genre auxquels elles se rapportent, le rang qu'elles occupent dans l'ordre universel. L'inégale nature des êtres est déterminée par l'inégale répartition de ces participations vivantes.

En résumé, le moment solennel où les propriétés divines, qui de toute éternité brillent au dedans d'elles-mêmes d'un éclat uniforme, immense, inamissible, laissèrent échapper en dehors d'elles les lueurs multiples, bornées et contingentes, reflets lointains du soleil éternel, ce moment-là fut celui de la création. L'acte par lequel se produisirent dans le temps et dans l'espace ces lueurs qui sont la réalité, la dignité et la bonté des êtres, et

qui rayonnent du plus haut sommet jusqu'au plus humble degré de l'univers, cet acte fut celui de la création. Ces réalités qui sont venues du sein de la seule réalité parfaite, et que l'homme admire sous les noms et les formes multiples d'intelligences célestes, d'âmes raisonnables, de cieux et d'astres étincelants, de force, de vie et de beauté, ces réalités imparfaites sont l'œuvre de la création.

3° Tout subsiste en Dieu. Il conserve les choses, comme il les a créées; la même force qui les a posées dans l'existence les y maintient; et si Dieu retirait sa main, base puissante qui porte l'édifice de la création, à l'instant les êtres s'évanouiraient dans le néant d'où ils avaient été tirés. Dieu les maintient donc dans l'état et dans le rang qu'il leur assigne au moment de leur apparition. Chaque chose subsiste, opère et vit par les facultés dont elle est naturellement pourvue; elle entre dans l'harmonie générale, et exécute sa partie dans l'universel concert de la création. Le principe et le régulateur de ce vaste mouvement, la vie de ces vies multiples, la force de toutes ces forces, c'est Dieu, qui soutient et régit les existences d'une manière analogue à leur constitution respective, attirant avec suavité et douceur les êtres libres, déterminant avec souveraine intelligence les mouvements aveugles des êtres matériels, ou privés de spontanéité.

Mais quoiqu'elles subsistent en Dieu, qu'elles y vivent, et qu'elles s'y meuvent, les choses ne sont pas confondues en lui, ni avec lui; elles en sont substantiellement distinctes, et même séparées; elles conservent l'existence propre, individuelle, spéciale que le Créateur leur a départie. A la vérité, Dieu se les rattache par une inexprimable étreinte; sa providence, dans une sorte de mystérieux embrassement, les couvre et les protège; mais il est parfaitement indépendant d'elles, et, par la plénitude et l'excellence de son être, il se crée comme une solitude auguste, inaccessible, où il vit d'une incommunicable vie. En un mot, la conservation des êtres n'étant autre chose qu'une création continuée, il n'y a pas plus de confusion et d'identité

entre les mondes et Dieu qui les conserve, qu'entre les mondes et Dieu qui les produit.

4° Conséquences qui résultent de ces affirmations pour le langage théologique. Les paroles sont l'image des pensées; mais les images ne sont pas des identités, et par suite elles ne reproduisent pas l'intime réalité des choses. Les pensées à leur tour n'ont que la largeur et la puissance de l'esprit qui les conçoit; et parce que l'esprit humain est frêle et borné, nos pensées ne peuvent qu'être débiles et imparfaites. Ainsi, ni nous ne saurions comprendre Dieu et ses actes, ni nous ne saurions exprimer dignement le peu que nous en savons : nos paroles trahissent notre intelligence, comme notre intelligence elle-même est au-dessous de la vérité. Cela serait vrai, alors même que notre science serait intuitive; c'est bien plus vrai puisque notre science est expérimentale; car les choses invisibles de Dieu sont devenues intelligibles à l'homme par le spectacle de la création. Dieu ne nous est donc connu que par ses œuvres soit naturelles, soit surnaturelles. Or, parce que l'artisan possède sans doute ce qu'il a mis dans les merveilles de son art, on peut affirmer de celui-là les perfections qui resplendissent en celui-ci. Mais parce que les beautés que présentent les miracles de l'art sont chez l'artisan sous une forme plus excellente et plus pure, on peut nier en un certain sens de celui-ci ce qu'on affirme de celui-là. C'est pourquoi Dieu étant le créateur de tout, nous lui appliquons sans crainte les noms de toutes les réalités connues; puis, réfléchissant que son excellence dépasse toute perfection, nous refusons de le désigner par les choses même les plus sublimes que l'on sache.

Il y a donc deux théologies, ou manières de s'exprimer touchant les attributs divins : l'une affirmative, l'autre négative. La première, comme le mot l'indique, consiste à tout affirmer de Dieu: la seconde consiste précisément à tout nier de Dieu.

L'une et l'autre théologie sont justes. D'abord on peut tout affirmer de Dieu, parce que, dès l'éternité, il possède en soi d'une manière suréminente toutes les perfections; ensuite parce

que c'est lui qui a répandu sur les créatures tout ce que nous leur voyons de bon et de beau. Ainsi il est éternité, intelligence et vie; il est force, lumière et amour; il est gloire, félicité et justice; il est cause, moyen et fin de toutes choses; il est la raison et la mesure des êtres. Et quoiqu'on s'abstienne de lui appliquer certains noms, à cause de l'idée d'imperfection qu'ils emportent, cependant parce que les exemplaires et prototypes des choses sont en lui, on peut dire que les choses elles-mêmes sont en lui, non pas formellement et substantiellement, mais bien d'une façon suréminente et *supra-substantielle*. C'est d'après cette explication, et dans ce sens, que saint Denys affirme que Dieu est tout en tous.

D'un autre côté, on peut véritablement tout nier de Dieu; car il est si excellemment au-dessus de tout ce que nous connaissons, qu'il semble inconvenant de lui appliquer les noms des choses créées. Ainsi l'on dira sans erreur que Dieu n'est ni connu ni compris; qu'il n'a ni figure, ni forme; qu'il n'est ni substance, ni vie, ni lumière, ni sentiment, ni sagesse, ni bonté. Car les mots, en tant qu'expressions de nos concepts, subjectivement considérés, ne représentent que des objets limités et circonscrits, et par suite ils vont mal à la réalité infinie. C'est pourquoi la négation appliquée à Dieu n'est pas repoussante, comme on serait tenté de le croire au premier coup d'œil, et d'après les règles ordinaires du langage; car ici elle n'implique pas le néant, et ne désigne pas la privation, mais elle exclut toute borne, et se comprend dans un sens transcendantal.

De ces principes résultent plusieurs conséquences. D'abord les affirmations et les négations précitées ne sont pas contradictoires; elles frappent, il est vrai, le même sujet; mais non pas sous le même rapport; elles peuvent donc être employées au sens qu'on vient de dire. Ensuite les négations offrent une plus sublime idée que les affirmations; car celles-ci posent des limites que celles-là font disparaître, et le philosophe catholique s'élève mieux à la pureté de l'Être divin par abstraction totale, que par positive conception. Enfin, ni les négations ne sont

impies, ni les affirmations panthéistiques : car les premières signifient simplement que nos concepts, si on les regarde comme subjectifs, ou bien encore comme représentant ce qui se trouve dans les créatures, sont inexacts, quand on les applique au Créateur, au point qu'il est permis de s'exprimer ainsi : Dieu n'est pas bon, c'est-à-dire, Dieu n'a pas la bonté telle que nous la concevons, ou telle que la possèdent les êtres contingents. Les secondes au contraire protestent que nos concepts, si on les considère objectivement, et dans la réalité qu'ils représentent, sont d'une parfaite et transcendante vérité, au point qu'on pourrait s'exprimer de la sorte : Dieu est, et Dieu est seul, et Dieu est tout, c'est-à-dire, les choses finies ne possédant qu'un être d'emprunt ne méritent pas qu'on leur donne le nom d'être, qui appartient excellemment à Dieu, source profonde, abîme immense, océan infini de l'être. Il est bon d'observer toutefois que ces locutions, qui ne manquent certes pas de justesse et d'élévation dans le langage philosophique, et avec les commentaires que leur donne saint Denys, ne doivent pas être employées témérairement et sans explication préalable dans le discours ordinaire. Au reste, chacun sait fort bien qu'une proposition, outre le sens grammatical qu'elle a nécessairement, emprunte aux affirmations parmi lesquelles on la rencontre, un sens accidentel et une valeur logique, et que c'est par ce dernier endroit qu'elle doit être définitivement appréciée : c'est un x qui reçoit sa signification spéciale, quand on applique la formule aux données du problème. Aussi le sens commun innocente et même approuve avec raison en tel livre la parole qu'il flétrit et condamne avec non moins de raison dans tel autre livre.

III. *De l'origine du mal.*

Le mal existe : c'est ce dont chacun se plaint. Toute vie, en effet, semble n'être qu'un inconsolable gémissement et un douloureux effort contre des puissances ennemies. Les lumières de nos esprits ne sont pas sans ténèbres; la raison connaît les

angoisses du doute; la volonté a ses chancellements et ses hésitations, et la conscience ses remords. Nulle félicité n'est absolument pure, et le soleil de nos plus beaux jours se prend à verser tout à coup sur nos joies je ne sais quelles teintes malheureuses et sombres. L'univers matériel apparaît lui-même comme le théâtre d'une hostilité flagrante, et l'on dirait que l'ordre général et la vie universelle sont attachés à la persistance de ces rivalités effroyables. L'air et les flots sont pleins de tempêtes; les profondeurs de la terre recèlent la destruction et la mort qu'elles vomissent de temps en temps parmi d'horribles feux; les saisons sont armées de rigueurs funestes; la maladie et la guerre fatiguent et ravagent le genre humain, devant qui reste toujours béant l'inévitable abîme du tombeau.

Mais autant il est facile de constater l'existence du mal, autant il est impossible d'en expliquer l'origine. Plus l'on remonte ou plus on descend dans l'investigation des choses, plus apparaît l'infirmité de l'esprit humain. Il se trouve ébloui ou frappé de vertige; il est également confondu par le spectacle de l'infiniment grand et de l'infiniment petit; et la raison, déconcertée et vaincue, ne peut assigner, même à la lueur des clartés révélées, la limite précise où se rencontrent et se concilient, sans confusion ni mélange, Dieu et la création, l'être et le non-être, le souverain bien et la possibilité du mal. Nous savons que ces choses sont et coexistent, mais nous ne comprenons pas comment s'établit et persiste leur harmonie.

Oui, d'où vient le mal? Comment est-il possible? Pourquoi lui est-il permis d'exister? Quelle est sa nature précisément et comment rentre-t-il dans le plan général de la création? Sur toutes ces graves questions, la philosophie a fait ses réponses, vain et lamentable résultat de recherches aussi longues que témérairement conduites; car elle a prononcé ou qu'il n'y a pas de mal, parce que tout est Dieu et que Dieu est le bien absolu, ou que le mal est le produit nécessaire d'un éternel et tout-puissant principe qui existe parallèlement au principe du bien. Dans l'un et l'autre cas, panthéistes et dualistes arrivent

également à la négation de toute culpabilité et à l'apothéose du crime. L'antiquité adopta ces solutions hideuses et les traduisit dans sa religion et sa vie morale. Du pied de l'autel de ses dieux scélérats, elle se levait pour commettre en leur nom d'abominables œuvres.

Mais le christianisme, en réparant notre nature, a donné au sens moral des peuples une énergie et une délicatesse qui rendent désormais impossible le règne de semblables doctrines. Il a jeté parmi les profondeurs de la conscience humaine des lumières vives, efficaces; il a manifesté au monde ce qu'il y a de sainteté et d'amour en Dieu; il a fortifié les courages et multiplié la puissance des remords. Par ces mystérieux enseignements, nous avons appris que le mal n'est pas une réalité, absolue et objective, mais qu'il est purement subjectif et ne se trouve que chez l'être contingent; qu'il résulte d'une activité libre, éclairée sur sa destination, attirée doucement et non pas soumise à l'empire d'une nécessité invincible. Nous avons appris que, comme l'immensité infinie de l'Être éternel n'exclut pas la possibilité et l'existence des substances créées, ainsi la souveraineté absolue du bien n'exclut pas la possibilité ni l'existence du mal; et qu'ainsi les créatures sont des substances placées en dehors de Dieu qui les a produites par amour, et également le mal est l'abus réel d'une liberté qui se conçoit comme un bienfait.

Voici comment saint Denys expose philosophiquement ses doctrines, qui devinrent aussi les doctrines des grands métaphysiciens du christianisme, et en particulier de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Thomas. En principe général, le mal n'est rien de positif, de substantiel; conséquemment, il n'émane pas de Dieu; il n'a pas son origine ni sa raison en Dieu. Le mal n'est qu'une limitation, une privation, une déchéance du bien. Or, cette privation, c'est la borne même et le terme nécessaire de tout ce qui n'est pas infini, et on ne peut la nommer proprement un mal. Pour la déchéance, elle s'accomplit par l'exercice déréglé de la force libre dont sont armées les natures intelli-

gentes : elle est donc le résultat négatif d'une activité faussée : voilà le seul mal qu'il y ait au monde. Ainsi :

1° La privation du bien, l'imperfection naturelle, ou, comme on dit dans l'école, le mal métaphysique n'est véritablement pas un mal ; c'est seulement un moindre bien. Tout ce qui est crée reconnaît des bornes, car il n'est ni éternel ni infini. Ces bornes constituent l'imperfection, la privation : imperfection et privation qui sont dans la nature des choses, qui se conçoivent positivement, et qui ne pourraient disparaître sans laisser après elles une contradiction flagrante; car il répugne, même dans les termes, que ce qui a commencé soit éternel, et que ce qui a reçu l'être le possède en propre. Que l'imperfection et la privation soient un moindre bien, c'est ce qui demeure évident ; car ou il y a imperfection totale, et alors il ne reste plus rien, pas même le sujet de la privation, et le mal lui-même a disparu avec la substance en laquelle il était possible, ou il n'y a qu'imperfection partielle, et alors il existe quelque chose de bien, ne serait-ce que le sujet de la privation avec les propriétés qui le constituent nécessairement et avec la capacité de recevoir des perfectionnements ultérieurs. Ainsi on ne saurait dire qu'il y ait ici aucun mal; il y a seulement un bien qui n'est pas complet et absolu.

2° Le mal physique, c'est-à-dire, la variabilité, la production, le développement, la lutte mutuelle et la destruction des choses matérielles, n'est pas non plus un mal. Ce qui est mauvais pour une nature particulière, c'est ce qui la combat, l'affaiblit et la dépouille de ses instincts et de ses facultés propres. Mais ce qui la modifie, ce qui la développe et la limite, comme il arrive aux choses qui se produisent par génération, cela n'est point un mal. La nature totale, l'ensemble des mondes étant formé d'êtres divers dont les lois respectives ne sont pas les mêmes, il s'ensuit assurément que ce qui convient à l'un ne convient pas à l'autre. Mais dans cet antagonisme même, dans ce déplacement des forces et des éléments de l'univers, il n'y a qu'une transformation au bénéfice de l'ordre général, et ce qui semble périr sous une forme revit en réalité sous une forme nouvelle.

D'après cela, la fureur et la convoitise des brutes et les autres qualités qu'on nomme ordinairement funestes, parce qu'elles fatiguent et brisent d'autres organisations, ne sont point un mal. Otez au lion sa force et sa fureur, ce n'est plus un lion; ôtez au chien sa sagacité à discerner les personnes de la maison pour les accueillir d'avec les étrangers pour les écarter, ce n'est plus un chien, et vous avez privé le monde de deux classes d'êtres qui l'embellissent, le complètent, et entrent dans l'ordre universel pour y remplir d'utiles fonctions. Prenons encore pour exemple la laideur et la maladie, qui sont l'une privation et l'autre désordre. Or, il n'y a pas ici mal absolu, mais seulement moindre bien, puisque si toute beauté, toute forme, toute ordonnance avait disparu, le corps lui-même périrait. Même la perte de la vie n'est pas pour les corps une complète ruine et une entière destruction ; car, en se décomposant, ils conservent encore quelques qualités et manières d'être, et les éléments dont ils étaient formés retrouvent une place dans la totalité des choses et continuent de subsister, du moins à l'état passif et avec la capacité de recevoir des modifications nouvelles et une organisation ultérieure.

3° Le mal moral, le péché est le seul mal qu'il y ait au monde. Mais il n'est pas créature de Dieu, et il n'abolit pas, dans les êtres où il se trouve, les propriétés naturelles qui les constituent, et son existence se peut concevoir sous un Dieu bon.

D'abord le mal n'est pas créature de Dieu; car Dieu est le bien absolu. Or, comme la lumière ne répand pas les ténèbres, le bien ne produit pas le mal. Le mal n'a donc pas d'existence propre, il n'est pas une substance; il n'y a pas de mal objectif. Quand donc les intelligences trompées et les volontés séduites se décident pour un parti condamnable et choisissent le mal, l'objet préféré ne leur apparaît pas sous la raison du mal, mais sous la raison du bien; car, le mal pur et simple n'existant pas, il n'a un semblant d'existence que par son alliance avec le bien, c'est-à-dire, parce qu'il réside en un sujet qui a quelque chose de bon. Par exemple, l'homme qui se laisse aller à la colère

tient au bien par le fait même de son émotion et par son désir de redresser et de ramener ce qu'il estime mauvais à un but qui lui semble louable. De même l'impudique, d'un côté, s'exclut du bien par sa brutale convoitise, et, comme tel, il n'est qu'un non-être, et les choses qu'il désire sont un non-être; mais, d'autre part, il participe encore au bien, en ce sens qu'il garde un reste d'amitié et une certaine manière d'alliance avec ce qui est.

Mais que deviennent les propriétés naturelles des êtres quand ils ont accompli le mal? Jamais les choses ne se détériorent, ne se corrompent, en tant qu'elles sont essence et nature; car, s'il en était ainsi, elles cesseraient d'exister, une altération qui frappe l'essence abolissant ce qui existait et produisant ce qui n'existait pas. Mais, les essences et les natures subsistant, elles peuvent violer les lois par où elles sont régies; alors se trouble et s'affaiblit l'harmonieux accord de leurs facultés, et ce désordre a dans leur conscience un retentissement douloureux, et elles continuent d'exister dans cet état d'angoisses. Elles ne sont donc pas détruites; mais leur bien-être est anéanti. De la sorte, les esprits sont réputés mauvais, non point à raison de ce qu'ils sont, mais à raison de ce qu'ils n'ont pas; car une nature bonne leur fut départie, puisqu'ils sont l'œuvre d'un principe bon; mais ils peuvent perdre leur excellence originelle, parce qu'ils ne possèdent qu'une connaissance et un amour imparfaits et faillibles. Ils ne sont donc pas dépouillés de tout bien malgré les fautes qu'ils commettent et la punition qui les atteint; car il leur reste l'existence, la vie, l'intelligence et le désir : toutes choses bonnes en soi et accordées à la créature dans une bonne intention et pour une bonne fin. Ils en ont abusé, en quelque manière que ce soit, par excès ou par défaut, et voilà le mal ; mais ils n'en sont pas totalement déchus. Bien plus, et voici le malheur, quand le temps de leur épreuve est écoulé, ils jouissent toujours de leur activité, mais ne peuvent plus l'exercer dans le sens de leur destination primitive. Leurs facultés natives persistent, mais égarées et maudites, et elles semblent s'appliquer à fuir d'une effroyable et éternelle fuite le but où elles devaient

tendre et où elles furent même providentiellement inclinées. Le mal est donc la transgression de l'ordre établi; c'est une force se déployant à contre-sens; ce n'est pas une conquête réelle, c'est une pure déchéance et une vanité d'efforts ; c'est l'affaiblissement, l'abandon, la ruine de cette énergie intime qui maintenait la créature libre dans les limites du bien.

Enfin, peut-on concevoir le mal, même subjectif, et comme accident, sous l'empire de la Providence? Sans aucun doute. Et d'abord, il faut rappeler que le mal n'est pas une réalité distincte, et qu'il n'a de subsistance propre en aucun être. Ainsi, le mal n'existant pas sans mélange de bien, tous les sujets dans lesquels il réside ont quelque chose de bon, et à ce titre sont l'objet des soins de la Providence divine : car elle embrasse dans sa sollicitude tout ce qu'elle a produit dans son amour, et tout ce qui est bon à quelque titre vient d'elle. Il y a plus; elle se sert des choses devenues mauvaises pour leur amélioration, ou pour l'utilité générale ou particulière des autres, et elle pourvoit à toutes, comme il convient à leur nature respective. En un mot, la Providence qui gouverne se conçoit logiquement comme postérieure à la puissance qui a créé, et à l'intelligence qui a présenté les types et raisons des choses. De là vient que Dieu ne violente pas les natures, mais les régit selon les exigences et les besoins dont elles sont essentiellement pourvues. Toujours il verse ses bienfaits avec une libéralité splendide, mais toujours aussi en des proportions qui conviennent à chaque être. Il veille sur les créatures libres, sur l'univers entier et sur chacune de ses parties spécialement, en tenant compte de la spontanéité, de la totalité et des particularités, et selon que les objets sont naturellement susceptibles de ses soins pleins de tendresse. Si donc les êtres libres tombent dans le mal, on ne peut l'imputer à la Providence, qui ne doit pas les entraîner forcément à la vertu, puisque leur nature sollicite une législation de liberté, et non pas une tyrannique nécessité; on ne peut l'imputer à la Providence, qui prévient d'ailleurs par des grâces suffisantes la détermination de ses créatures. Parce que nous sommes libres, nous

pouvons méconnaître l'ordre; parce que nous pouvons le respecter, nous sommes inexcusables de l'enfreindre. Ce n'est point une injustice de nous punir; ce ne fut point un mal de nous armer de la liberté.

En résumé, le mal n'est point un être, et il ne subsiste proprement en aucun être. Le mal, en tant que mal, n'est nulle part, et, quand il se produit, ce n'est pas comme résultat d'une force, mais d'une infirmité naturellement inhérente à la créature. Pour être fondé à dire que le mal moral ne peut exister sous l'empire d'un Dieu bon, il faudrait, d'après ce qu'on vient de voir, prouver que l'idée d'une créature libre est répugnante, absurde, et qu'elle ne saurait par là même devenir l'objet d'un concept divin. En effet, ce que la sagesse infinie conçoit, l'amour peut le vouloir, et la puissance l'exécuter; car la raison d'aimer et d'agir se trouve dans l'intelligence. Mais il est clair par tous les moyens qui rendent une vérité certaine, évidente, palpable, que les deux notions de créature et de liberté ne s'excluent nullement, et sont au contraire parfaitement compatibles. Donc Dieu a pu créer des êtres libres. Cette liberté des créatures est nécessairement imparfaite; autrement une chose essentiellement finie aurait des propriétés infinies, ce qui est absurde. Or, c'est cette imperfection, cette infirmité qui rend le mal possible. Donc, pour détruire la possibilité du mal, il fallait ou bien gouverner les natures libres par une impulsion fatale et irrésistible, ou bien supprimer la classe entière des êtres doués d'intelligence et de liberté. Le premier expédient serait une véritable folie; le second est opposé à l'intelligence que Dieu a eue du monde, et à l'amour par lequel il a daigné créer.

IV. *De la fin des choses, et des moyens qu'elles ont d'y parvenir.*

Une intelligence a produit et ordonné l'univers; une intelligence le conserve et le régit. Dans la création, comme dans le le gouvernement des choses, cette intelligence laisse éclater une merveilleuse sagesse : car des lois constantes et harmonieuses règlent la marche des mondes; et, dans leur succession ininterrompue, les êtres semblent former une chaîne vivante, dont les anneaux se rattachent, l'un par l'autre, au trône de la fécondité divine. Un éclair de cette sagesse illumine les esprits créés, dont les libres mouvements sont aussi soumis à des lois sacrées, quoique souvent méconnues, et va se refléter ensuite dans la constitution des sociétés particulières, et dans la vie totale des peuples. Les cieux et la terre, le monde intellectuel et le monde sensible proclament donc l'existence et la gloire de la sagesse éternelle.

Or, la sagesse n'agit pas sans but. Elle apprécie les choses avec exactitude parfaite; elle leur fixe un terme analogue à leur nature respective, et les ordonne entre elles par rapport à la fin prévue. Il y eut donc pour la sagesse infinie un motif de produire, plutôt que de ne produire pas; de faire les êtres comme ils sont plutôt qu'autrement. Ce motif, cette raison ultérieure se nomme la fin des choses.

La fin des choses ne saurait se trouver ailleurs que dans leur principe. Celui qui produit porte éminemment en lui le type de son œuvre; ce type présente à la fois et les facultés qui constituent et enrichissent l'objet conçu, et le but auquel ces facultés doivent définitivement conduire. Sans aucun doute, les idées de principe et de fin sont corrélatives et s'impliquent nécessairement. On est la fin au même titre qu'on est le principe. Voilà pourquoi l'homme ne trouvant ni en lui, ni en aucune chose finie, son propre principe, ne saurait placer sa fin ni dans les créatures, ni en lui-même. Voilà pourquoi il faut chercher et

voir en Dieu seul le terme comme la cause de tout ce qui est.

Mais on pourrait concevoir que les êtres fussent immédiatement, et à l'instant même de leur création, placés dans leur fin, ou bien qu'ils ne dussent y parvenir qu'après des conditions remplies, et à la suite d'une épreuve : c'est ce dernier partage qui leur est échu. Cette épreuve, ils la traversent, armés de facultés qui sont comme un milieu entre ce qu'ils étaient dans leur principe et ce qu'ils seront dans leur fin. Puisque ces facultés sont un milieu, un moyen, elles participent de la nature des deux extrêmes qu'elles unissent, et soutiennent un rapport avec la sagesse d'où elles émanent et avec le but où elles tendent. D'une autre part, les êtres étant constitués par la collection de leurs facultés ou propriétés, tout ce qu'ils possèdent essentiellement, et même tout ce que les lois physiques, intellectuelles et morales, combinées ensemble, leur permettent d'atteindre et d'employer, tout cela est un moyen; et ils n'ont été faits ce qu'ils sont que pour devenir ce qu'ils doivent être. Ainsi aux créatures purement matérielles et dépourvues de moralité, des lois fatales et une fin inévitable; aux créatures intelligentes et libres, la lutte, le mérite et le bonheur avec la gloire. Ainsi encore toutes choses sont comme une voix de Dieu, qui nous appelle à lui; le monde entier apparaît comme un autel immense, où l'homme s'offre en holocauste, s'immole et meurt, comme brillent les étoiles, et comme gémissent les flots, pour l'honneur de l'Éternel.

Oui, quelle est la fin, et quels sont les moyens des êtres? C'est la seule question qui importe véritablement à l'homme; et de la manière dont elle est résolue et traduite en pratique dépend notre vie présente et future. Aussi l'Église a-t-elle placé en tête de ce cours de philosophie sublime qu'on nomme le catéchisme, les demandes et les réponses que voici :

Qui vous a créé et mis au monde? — C'est Dieu.

Pourquoi Dieu vous a-t-il créé et mis au monde? — Pour le connaître, l'aimer et le servir sur la terre, et le posséder éternellement dans le ciel.

Savants, voilà votre principe, vos moyens, votre fin. Après cela, traduisez avec quelque génie des systèmes allemands que vous mêlerez dans un peu de philosophie écossaise; écrivez des pages profondément pensées, comme disent vos amis, sur le progrès et sur l'humanité; tracez d'une plume autrefois magique des esquisses d'une philosophie nouvelle : si vous tenez compte des deux lignes de notre catéchisme, vous avouerez que l'on ne pourrait pas se soucier beaucoup de vos découvertes; car il n'y a vraiment qu'une chose nécessaire (1). Si vous n'en tenez pas compte, il vous eût été bon de mourir avant de faire vos livres; car il est dit : Malheur à celui par qui le scandale arrive (2) !

Avant d'aborder la question de savoir quelle est notre fin, il faut se souvenir que deux ordres de choses sont possibles, celui de nature et celui de grâce; et que c'est en ce dernier que les créatures intelligentes furent et demeurent placées. Par suite, outre la vie d'instinct et de raison qu'ils possèdent, s'ils sont doués d'organes corporels et soumis à une science de déduction et d'expérience, comme nous autres hommes; outre la vie d'intelligence pure, comme peuvent et doivent nécessairement l'avoir les natures affranchies de la matière, telles que sont les anges; les esprits déifiés ont acquis une vie merveilleuse que la théologie nomme vie de la grâce ou surnaturelle.

Il ne s'agit pas ici de marquer comment s'avanceraient vers leur fin les esprits soit angéliques, soit humains, dans un ordre de choses purement naturel; il s'agit seulement d'exposer comment ils entrent en possession de leurs destinées, dans l'ordre de choses existant, qui est l'ordre surnaturel. Mais alors la solution cherchée ne peut être fournie par la raison, ni même par l'intellection pure, qui ne sont que des moyens naturels de connaître; elle ne nous viendra que par la foi, principe de l'illumination mystique, et source de connaissances surnaturelles. Doù il suit que le philosophe chrétien doit se borner à reproduire, touchant notre fin, et les moyens de l'atteindre, ce

(1) Luc, 10, 42. — (2) Matt., 18, 7.

que la parole de Dieu nous a fait savoir : sa doctrine ne sera donc point une théorie de valeur contestable, mais bien le développement de la croyance catholique et des enseignements révélés.

Or voici ce que renferment nos Écritures. Le principe d'où sont sorties les intelligences créées, c'est Dieu; par suite, la fin où elles doivent tendre et arriver, c'est encore Dieu, pureté non souillée, lumière splendide, infinie perfection. Elles ne peuvent entrer dans la gloire, qu'à la condition d'être conformes à leur principe et à leur fin, c'est-à-dire, purifiées, illuminées et parfaites, chacune à son degré, et selon sa vocation particulière. Tels étant le point de départ et le point de retour, et de plus, les moyens devant avoir avec les extrêmes une exacte analogie, dès lors toute vie créée ne sera autre chose qu'un travail de purification, d'illumination et de perfectionnement.

Ce travail est le résultat d'une double force, de la force divine, qui attire l'être fini, le soutient et opère avec lui; et de la force créée, qui accueille, seconde et met à profit les sollicitations de la grâce. Le milieu où se rencontrent Dieu et la créature, c'est la hiérarchie, reflet de la sainteté absolue, et type de la sainteté relative. C'est pourquoi la hiérarchie est, comme son principe, pureté, lumière et perfection; par suite, elle tend à purifier, illuminer et perfectionner; et en effet, à son image, et par son énergie, ses membres deviennent purs, illuminés et parfaits.

1° La hiérarchie est pureté, lumière et perfection. Sans doute il n'y a pas de grâce qui n'ait ce triple caractère, et par là même toute bénédiction divine se résout, pour ainsi dire, en ce triple bienfait. Effectivement, la pureté est une essentielle condition de l'illumination divine, et elle la provoque; l'illumination, à son tour, en frappant les esprits, les porte vers Dieu et les perfectionne; enfin la perfection réagit sur le sujet en qui elle éclate, et le transforme en versant sur lui les charmes d'une pureté plus complète et d'une lumière plus belle.

Mais, quoique essentiellement une et simple, la grâce divine

apparaît comme multiple, en ce qu'elle se proportionne par providentielle bonté à nos besoins divers, et opère des effets plus particuliers, à raison des dispositions, ou même des obstacles qu'elle rencontre. Si elle descend sur ceux qui sont encore pécheurs, on dit qu'alors elle purifie; si l'esprit qu'elle visite est dégagé de tout lien d'iniquité, on dit qu'elle illumine; enfin si elle atteint un cœur déjà enrichi des révélations saintes, on dit qu'elle perfectionne.

Telle est donc la grâce; et telle la hiérarchie, canal de la grâce, et efficace moyen de salut : pureté, lumière et perfection, voilà son essence.

2° La hiérarchie tend à purifier, illuminer et perfectionner. Elle est constituée dans ce but, et ses membres s'ordonnent, l'un par rapport à l'autre, de manière à obtenir ce résultat. Car elle se divise en trois rangs principaux, dont le plus humble représente et exerce la vertu purifiante ; le premier et le plus digne possède et communique la perfection ; le second, qui est intermédiaire, brille de la lumière qu'il transmet ensuite à ses subalternes. Ainsi est constituée la hiérarchie des anges qui comprend trois ordres, et la hiérarchie humaine, qui renferme l'épiscopat, le sacerdoce et le diaconat.

Mais tout pouvoir supposant un sujet sur lequel il s'exerce, on doit trouver une triple classe de subordonnés puisqu'il y a un triple ordre de supérieurs. Aussi les natures angéliques sont soumises, le troisième ordre au deuxième et celui-ci au premier, qui relève immédiatement de Dieu, et tous trois trouvent dans cette initiation respective : pureté, lumière et perfection. Également la hiérarchie humaine nous offre les pécheurs qui ont besoin d'expiation, et qui sont spécialement l'objet de la sollicitude des diacres; puis le peuple saint qui aspire à l'illumination et la reçoit par le ministère des prêtres; enfin les parfaits et surtout les moines auxquels l'épiscopat se réserve d'enseigner la voie d'une sainteté plus élevée. Au reste, tout ordre hiérarchique et, dans l'ordre, tout esprit, quelque degré qu'ils occupent dans le classement général, reçoivent en

raison de leur capacité respective, un écoulement plus ou moins direct ou médiat, plus ou moins abondant ou faible de la pureté non souillée, de la lumière infinie, de la perfection sans bornes.

Telle est donc la constitution des hiérarchies. Au-dessus de toutes les créatures, par delà les plus sublimes essences, se place Jésus-Christ, hiérarque suprême, initiateur et pontife général. Les flots de sa grâce, qui est pureté, lumière et perfection, inondent l'armée angélique, qui comprend trois ordres, dont chacun se divise en trois chœurs. Après avoir traversé les rangs célestes, le don divin, orné de sa triple splendeur, nous est départi par les mains des anges, nos initiateurs, et se reflète dans nos évêques, nos prêtres et nos diacres, qui, à leur tour, le transmettent aux parfaits, au peuple saint et aux pécheurs.

D'après cela, les hiérarchies céleste et terrestre et les membres qui les composent ont des traits de similitude frappante et de dissemblance profonde. Il y a similitude en ce que la même grâce leur est accordée, sous les mêmes conditions de subordination rigoureuse et de sainte dépendance ; il y a dissemblance en ce que la grâce leur est accordée à des degrés divers et par des moyens différents. Ainsi, parmi les anges et parmi nous, le supérieur préside à l'initiation de l'inférieur, et celui-ci ne s'ingère pas témérairement dans les fonctions de celui-là. Ainsi encore, la hiérarchie céleste n'a pas de sacrements; elle reçoit la lumière par intuition pure. La hiérarchie humaine, au contraire, participe à la grâce par voie indirecte et par le moyen de signes sensibles.

3° Ceux qui appartiennent à la hiérarchie en reçoivent pureté, lumière et perfection.

Par la pureté que la hiérarchie communique, il faut entendre l'expiation des péchés antérieurs, les mesures destinées à prévenir des péchés nouveaux, et même cet effort constant de l'esprit pour reculer les limites de sa perfection et s'avancer en sainteté. D'où il résulte : 1° que ceux-là ont besoin de purification qui ne sont jamais sortis de l'erreur et du mal; ceux encore

que la grâce avait absous et que la passion a précipités une seconde fois sous l'empire des puissances ténébreuses, et ceux qui, véritablement changés de mal en bien, n'ont cependant pas encore la constance de la vertu ni une sainteté à toute épreuve. Leur expiation s'opère au moyen de la lecture des saints livres, qui menacent, promettent, encouragent, et qui, par là, redressent l'intelligence égarée, abattent l'insolence du crime audacieux et fortifient les cœurs pusillanimes. C'est le diacre qui, par la vertu de son ministère, engendre spirituellement ces âmes, les forme et les prépare à une vie plus pure et plus heureuse. Il résulte : 2° que les diacres eux-mêmes, les prêtres et les évêques et même les anges, cependant si purs, doivent être également soumis au travail de l'expiation ; mais alors cette expiation a pour but de dilater, pour ainsi dire, l'horizon des esprits déjà purifiés et de répandre autour d'eux une atmosphère plus lumineuse : tellement que des choses jusque-là dérobées à leur vue puissent désormais leur apparaître, et qu'ils se voient élevés à la gloire d'une intuition plus puissante et d'une science plus profonde.

L'illumination est la grâce par laquelle se manifeste à l'intelligence créée le spectacle des beautés divines, au degré où elle est particulièrement digne de cette communication sacrée ; car, d'ange à ange et d'homme à homme, l'illumination diffère, et, à plus forte raison, l'ange et l'homme ne sont pas également illuminés. Les clartés à la lueur desquelles les anges voient Dieu, leur principe et leur fin, deviennent plus intenses et plus vives par le bienfait de l'illumination; et des secrets que ne saurait atteindre la pensée, ni chanter l'amour humain, leur sont révélés. C'est donc en un redoublement de science que consiste l'illumination des anges. Pour les hommes, la vérité divine resplendit à leurs yeux lorsque, affranchis du péché et fixés dans la vertu avec un inébranlable courage, ils aspirent à la communion des augustes mystères et des réalités dont ils sont le symbole. Méditer dans le silence des passions les sacrements qu'ils reçoivent, correspondre docilement aux sollicitations de la grâce,

imiter la vie parfaite de Jésus-Christ, considérée surtout dans sa charité eucharistique; enfin s'élever au-dessus des pensées terrestres et échapper aux illusions de leur propre esprit et de leur cœur: telles sont les conditions auxquelles ils obtiennent avec abondance, conservent avec un soin fidèle et augmentent sans cesse le trésor de la lumière désirée. L'objet livré à la contemplation des créatures sanctifiées, anges et hommes, c'est Dieu et toutes choses, en tant qu'elles sont expression et miroir de Dieu. Les perfections adorables de la Trinité, son amour pour tous les êtres et principalement cette charité qui a réparé le monde, les voies merveilleuses par lesquelles la Providence dirige les élus et rend le salut possible à tous, la valeur infinie de la grâce qui nous est accordée sur terre et les charmes de la gloire qui nous attend au ciel: tels sont les secrets que sondent d'un œil respectueux les intelligences illuminées.

La perfection est le terme ultérieur et le complément définitif de toute vie. La perfection est l'oubli de tout et même de soi; c'est un sublime élan vers la seule réalité véritable et une mystique et ineffable union avec la source même de toute grâce. Les parfaits atteignent et saisissent le sens profond, l'esprit des choses saintes; ils adorent Dieu par un culte sincère et pleinement spirituel; ils ramènent leur âme, du milieu de la distraction et des choses multiples, à l'unité et à la pureté du saint amour. Totalement purifiés, non seulement parce qu'ils sont exempts de tout péché et supérieurs à toute imagination et désir terrestres, mais aussi parce qu'ayant reculé les bornes de leur sainteté et multiplié leurs forces, ils maintiennent glorieusement en Dieu leur constante activité, il leur est donné de puiser, dans ces rapports de familiarité sacrée, une science profonde de la vérité et un immense et invincible amour de la beauté qu'ils contemplent. Arrivés à cette hauteur, ils n'ont plus ni science ni entendement; ils ne connaissent pas et ne voient pas; ils sont aveuglés et tombent dans une totale ignorance. Mais cette ignorance est sublime et transcendantale; on ne comprend pas Dieu, on en sent la présence. Alors, enivrée de félicité et

comme liquéfiée dans l'amour, l'intelligence perd ce qu'elle avait d'imparfait et se trouve déifiée. Tels sont les laïques plus avancés dans la vertu et surtout les moines; tels sont les diacres et les prêtres; tels sont les évêques, maîtres et types de la sainteté consommée et sous l'inspiration desquels les ordres inférieurs de la hiérarchie humaine s'exercent au noble et pieux travail de la perfection. Il y a plus de sublimité encore dans la perfection des anges: car leurs moyens de connaître étant plus relevés et plus puissants, le résultat obtenu doit être plus complet. Ils vont à Dieu avec plus de ferveur, se précipitent en lui par une contemplation plus aimante et lui sont plus éperdument unis.

Telle est la théorie de saint Denys touchant la vie qui doit mener à leur fin toutes les intelligences créées, et spécialement l'âme humaine. C'est un écho de la parole évangélique qui nous a révélé que Dieu est notre Père et le ciel notre héritage, et que ceux-là sont prédestinés à la gloire qui, après avoir vaincu les appétits d'une nature dépravée, se rapprochent, autant qu'il est possible à l'homme, de la perfection céleste. C'est un reflet des lumineux exemples de Jésus-Christ, splendeur du Père et sagesse infinie, qui, placé au sommet de la création comme un signe visible à tous les siècles et à tous les peuples, nous donna le spectacle de sa vie laborieuse, de sa mort et de sa résurrection, leçon mystique de cette mort, de cette résurrection et de cette vie par où l'homme répare les ruines de sa déchéance originelle, reprend son innocence perdue et se transforme à l'image de son Sauveur. C'est une esquisse que saint Paul avait largement tracée dans ses épîtres, où il enseigne que la vie chrétienne consiste : 1° en une véritable mort qui se commence dans le baptême, puis se continue et se consomme par une libre pénitence; et, 2° en la transfiguration de nous-mêmes par la foi qui éclaire et élève l'entendement soumis, et par la charité qui règle, épure et sanctifie nos affections. Or, sous le pinceau de saint Denys, cette esquisse revêtit une teinte philosophique; et, devant ce tableau, appendu, pour ainsi dire, aux murailles de l'Église de Dieu, le

moyen âge, comme un artiste plein d'amour, vint s'agenouiller, étudier et prier, et c'est là qu'il trouva le secret de ces douces et suaves compositions de théologie mystique qu'il nous a léguées, ainsi qu'il sera dit plus loin.

Nous avons achevé l'exposé analytique des doctrines de saint Denys, en les ramenant à ces quatre chefs : Dieu, la création, l'origine du mal et la fin et les moyens des choses. On pourrait désirer de plus amples renseignements sur des points particuliers qui sont proprement du domaine de la philosophie. Or, il semble que notre auteur les avait traités dans quelques écrits dont il ne nous reste plus que les titres. Ainsi, le livre *de l'âme* et celui *des choses intelligibles et des choses sensibles* renfermaient sans doute un cours de psychologie et résolvaient la question si grave de l'origine de nos connaissances. Quoi qu'il en soit, et telles qu'elles nous sont parvenues, les œuvres de saint Denys se recommandent à l'attention des savants par leur caractère élevé, comme on l'a vu, et par le rôle important qu'elles ont joué dans le monde théologique, comme il s'agit de le montrer. Suivons donc la marche de ces doctrines à travers les différents siècles du christianisme, et marquons la trace qu'elles ont laissée en passant dans les écoles.

Dire quelle influence les livres de notre auteur exercèrent à leur origine n'est pas chose facile. L'obscurité et le silence qui semblent avoir accueilli leur apparition prouvent d'abord qu'ils ne jouirent pas de la faveur populaire ; même ils ne pouvaient la conquérir, à raison de la métaphysique transcendante qu'ils renferment. Mais faut-il penser du moins qu'ils ne furent pas inconnus des premiers Pères, qui se les transmirent de main en main comme expression d'une doctrine ésotérique à l'usage des disciples plus avancés ? En cas d'affirmative, on concevrait encore que les spéculations de saint Denys ne durent avoir sur l'esprit public qu'une action restreinte ; car alors c'était le temps de combattre, plutôt que d'ouvrir des écoles ; c'était le temps de pratiquer dans les fers et sur les échafauds la doctrine chrétienne, plutôt que d'en apprendre la théorie et de la

rédiger en un savant système. Ainsi le peu de retentissement qu'eut dans cette période le nom de saint Denys s'explique par l'ingratitude des circonstances, et non par le dédain qu'on aurait fait de ses enseignements.

Les livres de saint Denys furent-ils en vogue dans les écoles d'Alexandrie, soit dans l'école catholique, où brillèrent tour à tour saint Pantène, Clément et Origène; soit dans les écoles néo-platonicienne et éclectique, que rendirent célèbres Philon, Numénius, Ammonius-Saccas, Plotin et Proclus (1) ? Nous croyons devoir répondre par les considérations suivantes :

1° Entre les conceptions philosophiques de saint Denys et celles de saint Pantène, de Clément d'Alexandrie et d'Origène, il y a quelque analogie, mais non pas une exacte ressemblance. Saint Pantène expliquait l'Écriture dans le sens allégorique, comme firent, après lui, Clément et Origène. Ce que disent de cet auteur Eusèbe et saint Jérôme permet de penser que sa doctrine mystique différait peu de celle de saint Denys (2). Clément d'Alexandrie était profondément versé dans la science de la philosophie païenne. Nul des anciens Pères n'a expliqué l'origine et les systèmes des sectes diverses avec plus de sagacité et de justesse. Il nous avertit lui-même qu'il fut initié à ces

(1) Il y avait dans Alexandrie, vers ces temps, plusieurs écoles philosophiques qui gardaient encore les doctrines grecques avec leur pureté native. Ce n'est pas de celles-là que nous voulons parler ici. Une école sembla spécialement vouloir faire revivre le platonisme, qui eut pour représentants Apulée, Plutarque et Numénius. Ce néo-platonisme rencontra sur sa route les spéculations orientales que les gnostiques avaient contribué à répandre ; il s'examina lui-même, discuta aussi la valeur des théories nouvelles ; et ce qui resta debout dans les esprits après cette mêlée des systèmes, prit le nom d'éclectisme alexandrin. Ammonius-Saccas, Plotin et Proclus furent les chefs successifs de cette école, qui produisit plus tard Porphyre et Jamblique. Or c'est à ce néo-platonisme et à cet éclectisme que nous avons fait allusion.

(2) Eusèbe, Hist., liv. V, ch. 10. — S. Jérôme, Catal.

connaissances variées par des maîtres grecs et orientaux (1). C'est pourquoi il ne faudrait pas s'étonner de trouver chez lui, comme dans les œuvres de saint Denys, les formules philosophiques de la Grèce et de l'Orient. Cette remarque s'applique également à Origène dont les écrits ont un caractère prononcé de platonisme et d'orientalisme. C'est même à ce culte exagéré de la philosophie qu'il dut l'espèce d'anathème qui pesa sur sa mémoire; et aujourd'hui encore, la postérité déplore que la splendeur de cette belle intelligence se soit voilée quelquefois sous les ténèbres de la sagesse des Gentils.

2° Entre la forme dont saint Denys revêt ses explications du dogme catholique et la forme sous laquelle les Alexandrins cachèrent quelques vérités, beaucoup d'erreurs et une foule de choses inintelligibles, il se rencontre vraiment une similitude frappante. C'est ce que manifeste la confrontation du *livre des Noms divins* avec les *Ennéades* de Plotin, et avec les *Traités* et *Commentaires* que nous a laissés Proclus. Nous pensons assurément que la ressemblance signalée est plutôt dans les mots que dans les choses. Car on peut en croire les Alexandrins eux-mêmes qui avaient le christianisme pour odieux, et la secte des Galiléens pour méprisable, et qui par suite n'auraient pas voulu accepter intégralement nos doctrines. Ensuite, c'est un fait que la critique établit sans peine : si d'une part, dans quelques questions de théologie naturelle, de métaphysique et de morale, Plotin et Proclus parlent comme saint Denys ; d'un autre côté, ils n'admettent, au lieu de la Trinité catholique, qu'un polythéisme déguisé sous le nom de triade, qu'un panthéisme réel à la place du dogme de la création, et qu'une confusion totale de l'âme humaine avec Dieu, au lieu de l'union mystique qu'enseignent saint Denys et tous nos théologiens (2).

3° Or il y a deux raisons possibles de ces analogies au moins

(1) Stromat., libro 1.

(2) De Gérando, Hist. comparée, etc., t. III; J. Simon, Hist. de l'École d'Alexandrie ; l'abbé Prat, Hist. de l'Éclectisme alexandrin, etc.

verbales : la première, qui ne demande aucune explication, c'est que l'un des écrivains aurait imité l'autre ; la seconde, c'est que, sous l'influence de circonstances identiques, chrétiens et philosophes auraient conçu et exprimé leurs théories à peu près en la même forme. Cette assertion se fonderait sur la remarque, que les livres sont l'expression d'une époque, autant que l'expression d'un homme, et que les doctrines de l'époque elle-même sont le résultat des croyances qu'elle trouva vivantes autour de son berceau, et qui la nourrirent de leur lait, autant que le résultat de sa propre activité et de son libre choix. Car, et il est vrai que chacun vit jusqu'à un certain point de la vie de son siècle et de son pays, et il est vrai que les idées, comme les races humaines, ont leur généalogie. Hommes et choses, esprits et événements, nous avons tous racine dans le sol des temps passés. Ainsi, dans l'espèce, Plotin l'éclectique continuait le néo-platonicien Numénius, qu'il fut même accusé de reproduire trop fidèlement. Numénius, à son tour, se rattachait par un endroit aux gnostiques et à Philon, qui, de leur côté, rappelaient la Kabbale et l'antique Orient (1). Or cette rencontre des doctrines chrétiennes, philosophiques, orientales et grecques, se fit au commencement de notre ère. La lutte dura cinq siècles avant que les rivales vaincues se vinssent ranger, avec plus ou moins de perte, sous la loi inflexible de la vérité catholique. Il y eut donc des études et longues et fortes, des comparaisons attentives, des rapprochements lumineux, par où les partis durent apprendre à s'apprécier mutuellement. C'est pourquoi il est rigoureusement possible que saint Denys connût la philosophie grecque et orientale, dont ses œuvres offrent les formules, sans le secours de Plotin et de Proclus ; et que ceux-ci connussent du symbole chrétien ce qu'en rappellent leurs écrits, sans le secours de notre Aréopagite.

4° En fait, laquelle de ces deux raisons possibles est la véritable ? D'abord nous regardons saint Denys comme antérieur

(1) Les auteurs précités, *ubi suprà*.

à l'école d'Alexandrie ; nous ne saurions donc admettre qu'il soit allé dérober à Plotin et à Proclus ses sublimes contemplations et ses hiérarchies mystiques, par un accès de piété naïve, comme on l'a dit, et pour décorer les sombres autels du christianisme persécuté (1). Nous ne pensons pas davantage que notre docteur soit un néo-platonicien converti, qui aurait voulu transférer sa philosophie dans l'Église, et même subordonner la religion du Christ à sa science humaine, par ignorance pitoyable ou par dangereux enthousiasme (2). Ensuite que les œuvres de saint Denys aient exercé quelque influence sur les Alexandrins, c'est ce que nous sommes inclinés à croire, d'abord sur le témoignage de critiques anciens que nous avons cités plus haut, puis par cette considération que l'école d'Alexandrie, dans le désir de présenter une contre-épreuve du christianisme, aux esprits fascinés par le dogme nouveau, dut mettre à profit tous les écrits de nos maîtres, et que d'ailleurs il est facilement admissible qu'elle ait connu les œuvres de l'Aréopagite. Toutefois nous respectons trop la vérité et le lecteur pour dire que ce fait soit chose absolument démontrée.

Nous entrons maintenant dans le champ de l'histoire, et nous pouvons constater avec certitude complète, et décrire les destinées de saint Denys et de sa doctrine.

En l'an 532, ou, d'après Bini, en 533, les écrits de l'Aréopagite sortent du secret, où des circonstances, que nous n'avons point à rechercher ici, les avaient longtemps retenus. L'empereur Justinien, dans le dessein de pacifier les Églises d'Orient, avait réuni les évêques catholiques et sévériens, afin qu'une discussion suivie et réglée éclairât les esprits prévenus, et corrigeât l'erreur.

(1) Saint-René Taillandier, *Scot Érigène et la Scolastique*, p. 18. Ceux qui ont lu saint Denys trouveront bien un peu étrange qu'on lui prête de la naïveté.

(2) De Gérando, Hist. comparée, etc., t. IV, ch. 22. M. de Gérando estime que les œuvres de saint Denys furent *un présent funeste* fait à l'Europe.

Le récit de cette conférence devenue célèbre nous fut transmis par une lettre d'Innocentius, évêque de Maronia (1). Or dans le cours des débats, les hérétiques, entre autres témoignages dont ils s'appuyaient, invoquèrent l'autorité de saint Denys. A la vérité, les catholiques, pour se dispenser d'entreprendre l'examen du texte cité, opposèrent préalablement le silence où était demeuré jusqu'alors ce docteur prétendu ; mais il faut croire que bientôt cette difficulté disparut devant des recherches soigneuses ; car tous, orthodoxes et hétérodoxes, s'accordèrent à reconnaître l'authenticité qu'on avait d'abord essayé de combattre.

Dès lors la publicité s'empara de ces écrits avec une faveur extraordinaire. Ils furent l'objet d'études et de méditations ardentes, de notes pleines de science, et de paraphrases nombreuses. A leur apparition, Jean de Scytopolis, dont Photius parle avec éloge dans sa bibliothèque, les enrichit de scolies estimées (2). Le célèbre philosophe et moine saint Maxime y ajouta des notes, pour appeler l'attention du lecteur sur les passages du texte les plus importants (3). Outre ce travail, qui atteste et son estime et son amour pour l'Aréopagite, il composa divers écrits, où apparaissent les mêmes sentiments. Ainsi il reproduit les considérations du livre de la *Hiérarchie ecclésiastique* dans son traité de la *Mystagogie*, ou explication des cérémonies sacrées. Dans son commentaire sur l'Écriture, il définit et caractérise le mal, comme avait fait saint Denys, et enseigne qu'on y échappe par la connaissance et l'amour accordés toujours à l'homme qui s'est purifié : ce qui rappelle les doctrines de la *Théologie mystique* (4).

Mais le plus beau titre de gloire que saint Denys se soit créé en Orient, c'est saint Jean Damascène, dont il fut le maître par ses écrits : car les hommes sont ce que les fait leur étude. Or,

(1) Concil. Labb. et Cossart, t. IV, Paris, 1671. — (2) Dupin, Bibliot. des Auteurs Ecclés., 6e siècle. — (3) Ces notes sont souvent jointes au texte de saint Denys. — (4) Opera Maximi ; Combefis, Paris, 1675.

d'une part, Jean de Damas s'est acquis un grand nom dans la science théologique, et de l'autre, il avait en haute estime, il connaissait à fond et reproduisait saint Denys l'Aréopagite.

L'érudition de Jean, sa justesse et sa force d'esprit, la précision et l'exactitude de son style sont louées par tous les critiques. Il a véritablement dépassé les théologiens ses prédécesseurs, et il a ouvert une route nouvelle à ceux qui vinrent après lui. Génie ferme et organisateur, il réduisit la doctrine chrétienne en système complet, et gratifia l'Orient de cette méthode puissante que saint Anselme devait bientôt faire connaître à l'Occident, sous le nom de scolastique. Aussi Antoine Arnaud et le ministre Claude n'ont pas craint de prononcer qu'il fut le saint Thomas des Grecs du Bas-Empire. C'est ainsi que la postérité a jugé Jean de Damas.

Ses œuvres sont réellement une encyclopédie, où toutes les connaissances ont trouvé place, depuis la science élémentaire des langues jusqu'aux plus relevés enseignements de la foi. Ses principaux écrits, réunis sous le titre de *Source de la Science,* formaient comme un manuel de philosophie à l'usage du moyen âge (1). Ils comprennent la philosophie, où sont établies les règles de la dialectique et les principes de l'ontologie; la théologie historique et critique, où il expose et réfute toutes les hérésies jusque-là connues; enfin la croyance catholique qui se trouve expliquée dans le livre célèbre de la Foi orthodoxe. Dans cet édifice de doctrines, on peut distinguer les matériaux choisis par l'artiste, et le moyen par lequel il les mit en œuvre. La méthode de Jean de Damas est empruntée à la philosophie d'Aristote; mais ses conceptions appartiennent à l'école de saint Denys.

En effet, il enseigne, comme le docteur de l'Aréopage, que l'essence de Dieu et son premier nom, c'est la bonté; qu'il y a deux manières de s'exprimer touchant la divinité, ou deux théologies, l'une affirmative et l'autre négative; qu'il y a en Dieu des attributs relatifs dont il faut parler par distinctions, et des

(1) De Gérando, Hist. comparée, etc., t. IV, ch. 23.

attributs essentiels dont il faut parler dans un sens absolu; qu'enfin les trois adorables personnes habitent perpétuellement l'une dans l'autre, et que Dieu exerce sa fécondité merveilleuse en dehors de lui, mais sans sortir de lui-même (1). Dans saint Jean Damascène, comme dans saint Denys, la création est attribuée à l'amour; les anges sont rangés en trois ordres, dont chacun se divise en trois chœurs; l'homme, objet d'une providentielle bonté, est créé pour le bonheur, mais soumis à une rigoureuse justice (2). L'incarnation est expliquée dans l'un comme dans l'autre écrivain; l'opération théandrique, résultat unique de deux principes distincts, est admise par tous deux; seulement, à raison des erreurs d'Eutychès et des monothélites, Jean de Damas entre dans les détails que ne pouvait donner l'Aréopagite (3). Enfin, de part et d'autre, et presque dans les mêmes termes, il est établi que la sur-essentielle bonté de Dieu a voulu opérer le salut de tous les hommes; que Dieu n'est pas, ne peut pas être l'auteur du mal, et qu'ainsi ceux-là périssent, qui ont négligé de prendre les moyens de se sauver (4).

Il est vrai que les noms de saint Denys et de Jean de Damas ne purent se protéger par leur force propre, et il faut rechercher dans les malheurs de l'empire le principe de la stérilité qui frappa la doctrine de ces grands hommes. Durant deux cents ans, le trône fut occupé par des espèces de fous cruels, qui ne pouvaient ni maintenir la tranquillité au dedans, ni faire honorablement la guerre au dehors, et qui, pour se venger sans doute de cette impuissance ignominieuse, commandaient à l'Église en tyrans, s'immisçaient dans les discussions théologiques, et décapitaient ceux que la logique impériale trouvait invincibles. Ce gouvernement brutal et sanguinaire devait nécessairement empêcher l'apparition et le développement des idées nobles et des sentiments généreux, comme, dans une atmosphère lourde, les plantes se flétrissent et meurent d'étio-

(1) Joan. Damasc., de Fide Orthod., lib. I. — (2) Ibid., lib. II. — (3) Ibid., lib. III. — (4) Ibid., lib. IV.

lement. L'hérésie des Iconoclastes, destructive comme tout ce qui est opposé à la vérité, combattait les arts aussi bien que le dogme catholique; et cette guerre contre les symboles devait réagir sur la philosophie religieuse dont ils représentaient une face. Si l'on joint à ces causes les fréquentes agressions des Barbares, et en particulier le voisinage inquiétant des Turcs, dont le cimeterre semblait toujours levé sur Constantinople, on comprendra la décadence des arts, des sciences et de la philosophie. Même les défenseurs-nés de la vérité furent souvent infidèles à leur mission; il y eut des moines, des prêtres et des évêques qui ne furent pas meilleurs que les princes ; et quand Photius, consommant le schisme longtemps préparé, eut privé l'Orient de la sève du catholicisme et de la vivifiante protection des papes, l'Église grecque, en perdant la vraie charité qui est l'unité des cœurs, perdit aussi la science qui est l'unité des esprits.

Dans cette nuit obscure et froide que le despotisme faisait autour de lui, comme une lampe, près de s'éteindre, jette longtemps encore des lueurs dont chacune menace d'être la dernière, la philosophie et la théologie inspirèrent encore quelques esprits distingués, dont l'histoire a conservé les noms. Parmi eux se rencontre Pachymère, qui semble s'être livré avec ardeur à l'étude de la philosophie et à la contemplation mystique. Il composa, pour l'intelligence des œuvres de Denys, une savante paraphrase, où les pensées de l'Aréopagite, exprimées quelquefois d'une façon trop concise, reçoivent une explication ultérieure et un utile développement, dont la fidélité est suffisamment garantie par la connaissance qu'avait Pachymère des diverses philosophies grecque et néo-platonicienne. C'est du reste le dernier hommage que saint Denys recueillit sur cette terre depuis longtemps inhospitalière, mais autrefois si douce à ceux qui la foulaient.

Mais l'Occident réservait à saint Denys un triomphe complet. Parmi les modernes, les uns ont maudit, les autres ont loué l'influence qu'il exerça; mais tous l'ont unanimement constatée.

Du reste, elle a laissé de profondes et glorieuses traces, surtout dans les écrits de l'école mystique, et ces suaves accents d'amour divin qu'on entendit durant trois siècles, dans tous les monastères de l'Europe, n'étaient que des hymnes dont l'Aréopagite avait fourni, pour ainsi dire, le riche et fécond motif.

L'histoire fait connaître que les éléments divers, dont le mélange harmonique devait former les sociétés modernes, veillaient aux portes du puissant empire de Charlemagne, attendant un regard de ses yeux, ou un signe de son épée pour entrer, et prendre leur place. Mais ils firent invasion tous ensemble autour du trône de ses débiles successeurs, et le travail d'assimilation réciproque et de constitution définitive, au lieu d'être régulier et insensible, fut violent et plein d'un trouble immense. Là se rencontrèrent les derniers débris de l'esprit romain, le caractère natif des races vaincues, mais non pas éteintes, la mâle énergie et la valeur indomptée des conquérants, la dure et âpre religion du Nord, et la mansuétude à la fois douce et ferme du christianisme. Il faut tenir compte encore de ce qu'apporta l'Orient; son influence fut avant tout une influence de doctrine; il envoya ses arts, ses sciences et sa philosophie visiter l'Europe, qui, un peu plus tard, lui rendit cette visite, la croix sur la poitrine, et le glaive à la main.

Or, un jour, l'empereur de Constantinople, Michel le Bègue, fit présent à Louis le Débonnaire des œuvres de saint Denys (1). Soit qu'alors elles n'aient point été traduites, soit que la traduction trop incorrecte fût tombée dans le mépris, Charles le Chauve en demanda une nouvelle à Jean Scot, que l'on nomme encore Scot Érigène, parce qu'il était descendu des montagnes de la verte Érin, aujourd'hui l'Irlande, pour venir s'asseoir au foyer protecteur des rois francs (2).

(1) En 824, selon quelques-uns; en 827, selon d'autres.

(2) On pense assez communément que ce nom de Scot désignait la race ou la contrée d'où sortait Jean (les Scotiens ou l'Écosse); et ce surnom d'Érigène, la terre qui le vit naître, ou qui du moins nourrit

Non seulement Scot Érigène traduisit les écrits de l'Aréopagite, et les commentaires de saint Maxime, mais il en adopta les doctrines, qui devinrent ainsi la base de ses propres travaux. Considéré comme philosophe, cet homme n'a pas d'aïeux dans la société qui l'a nourri; il faut remonter au moins quatre siècles pour trouver dans les Pères grecs, et surtout dans saint Denys, quelque chose à quoi il se rattache. Il est placé au seuil du moyen âge, avec une science mystérieuse et une langue inconnue, comme une pyramide chargée de caractères hiéroglyphiques; et l'on ne peut expliquer son apparition qu'en admettant un passé dont il a recueilli l'héritage. Or, de tous les philosophes qui l'ont précédé, c'est Denys de l'Aréopage qu'il a choisi pour maître; même on doit dire qu'il le reproduit avec toute l'ardeur d'un disciple dévoué. Il y a plus: ceux qui l'ont nommé le dernier représentant du néo-platonisme avouent qu'il n'a pas connu Plotin, ni Proclus, et que la métaphysique des Alexandrins lui est parvenue par les Pères de l'Église grecque Grégoire de Nysse, Origène et notre saint Denys (1).

Cette conclusion est rendue évidente par l'analyse du grand ouvrage d'Érigène sur la Division de la nature, comme il dit lui-même (2). C'est là son titre à la réputation de philosophe, et la preuve irrécusable qu'il a subi l'influence de saint Denys. — Jean Scot se propose donc de concilier la raison avec la foi. Au début de son œuvre, il recherche la nature et fixe les limites de l'autorité et de la raison, en des termes où l'on désirerait plus

son esprit par la science (l'Irlande, alors peuplée de monastères renommés pour leur piété et leur doctrine). Cf. Saint-René Taillandier, *Scot Érigène et la Scolastique*, p. 30.

(1) De Gérando, Hist. compar., t. IV, ch. 25; Guizot, Hist. de la Civilisation en France, 29e leçon. Nous ne voulons pas nier que, même en regardant Scot Érigène comme la dernière expression des doctrines orientales, on ne puisse aussi le nommer le père de la théologie du moyen âge; seulement, nous écartons cette question, parce qu'elle ne revient pas ici.

(2) De Divisione naturæ, ed. Gale, Oxford, 1681.

d'exactitude théologique (1). Armé de ces deux moyens de connaître, il contemple l'ensemble des choses qu'il nomme nature. Au sommet de tous les mondes, et par delà toute conception, Dieu habite une inaccessible lumière. Ce que nous savons de lui, nous ne pouvons l'exprimer qu'imparfaitement ; et même prononcer qu'il n'est pas ce que nous connaissons, c'est un langage sublime. D'où il suit que tous les attributs et tous les noms lui conviennent, et qu'il ne convient d'affirmer de lui aucun attribut, ni aucun nom (2). C'est textuellement, comme on voit, la doctrine de l'auteur des Noms divins. — De ces hauteurs, le philosophe redescend vers la création; mais entre elle et le Créateur, l'esprit conçoit un abîme insondable, immense. Pour le franchir, Érigène jette par-dessus, comme un pont sublime, la théorie des causes premières, ou principes absolus, que saint Denys nomme participations, et que nous avons précédemment décrits. L'ardente imagination de Scot l'a peut-être entraîné bien loin, ou les expressions l'ont mal servi dans le développement de ses idées sur la création; car il semble difficile de n'y pas voir une doctrine panthéiste (3). Scot donne ensuite du monde visible, et en particulier de l'homme, des explications allégoriques ou mystiques qu'il emprunte aux Pères grecs. Là se remarque une psychologie qui nous manque dans saint Denys (4). Le retour de toutes choses en Dieu, qui est principe et fin, s'accomplira un jour. En passant par le tombeau, l'homme deviendra ce qu'il était primitivement; son corps prendra un vêtement de gloire ; son âme rentrera au sein de Dieu. La terre sera transfigurée dans le ciel, le monde sensible dans le monde intelligible, la créature dans le Créateur. Toutefois, il n'y aura pas confusion, mais distinction permanente ; il n'y aura pas identité, mais union mystique (5).

Que Scot Érigène ait franchi, par quelques expressions du moins, les limites de l'orthodoxie, et que, de la sorte, il se soit

(1) De Divisione Naturæ, lib. I. — (2) Ibid., lib. I. — (3) Ibid., lib. II. et III. — (4) Ibid., lib. III et IX. — (5) Ibid., lib. V.

écarté de la pensée de saint Denys; que Bérenger d'abord, puis les avant-coureurs de ces sectes manichéennes, panthéistes et follement mystiques, qui ravagèrent avec tant de cruauté et de licence le pays de Vaud, le nord et le midi de la France et les bords du Rhin, se soient placés sous le patronage d'Érigène, invoquant son nom et ses doctrines, et qu'il faille, en conséquence, tenir ses œuvres pour suspectes, c'est ce que nous ne songeons pas à contester (1). Toutefois il est juste d'observer deux choses : la première c'est que les panthéistes Amaury de Chartres et David de Dinan ont pu abuser des paroles de Jean Scot et lui imputer des théories qui ne furent pas précisément les siennes; la seconde, c'est que les propositions d'Érigène, comme celles de saint Denys, comme celles de tous les livres et de tous les hommes, ne doivent pas être appréciées isolément et en dehors du système total dont elles font partie, et où elles trouvent leur signification définitive et leur valeur complète. Il résulte de là que les reproches encourus par Érigène, fussent-ils aussi graves qu'ils paraissent fondés, ne sauraient en aucune manière retomber sur saint Denys comme sur leùr cause responsable.

Le moyen âge venait de s'ouvrir. Tandis que les guerres et la politique, sous l'œil de la religion, initiaient à la civilisation les sociétés modernes encore au berceau, la science, également dirigée par la foi, formait, à l'ombre des cloîtres, la mâle raison et la puissante intelligence des peuples européens. La théologie et la philosophie, se donnant la main comme deux sœurs qu'unit une douce amitié, parcouraient ensemble le champ des connaissances humaines. En dépit de quelques querelles domestiques témérairement soulevées par le déréglement de certains esprits, et que l'Église finissait par calmer assez bien, on peut dire que l'harmonie dura jusqu'au quinzième siècle : glorieuse et féconde période qui fonda le droit public des nations occidentales,

(1) Jacobi Thomasii, Origines hist. philos. et eccles. ; Tennemann, Hist. de la Phil., t. I; Concil. Labbe et Cossart, t. IX.

couvrit le sol de monuments prodigieux et organisa la science en de vastes et magnifiques synthèses. La direction générale des esprits était donc religieuse avant tout, et la théologie constituait le fond de la science, qui avait la philosophie pour vêtement et pour forme.

Or, la théologie, même au point de vue de son unité intime, se présentait, comme tout ce que regardent les intelligences finies, sous des aspects multiples. Laissant de côté ceux qu'il est inutile de décrire ici, nous dirons seulement qu'elle avait deux tendances distinctes : l'une intellectuelle et l'autre morale. Sans doute, ces deux tendances doivent coexister et s'unir dans la théologie objectivement considérée ; mais, dans le théologien, si parfois elles se rencontrent heureusement alliées, souvent aussi l'une ou l'autre prédomine ou même règne exclusivement. Ainsi, dans le moyen âge, à une époque donnée et chez quelques hommes, la tendance intellectuelle fut victorieuse ; plus tard et chez d'autres hommes, la tendance morale l'emporta : entre ces deux triomphes solennels et en quelques âmes d'élite, l'harmonie, une savante et douce harmonie, s'établit. La scolastique pure et le mysticisme eurent tour à tour leur temps et leurs adeptes.

Il s'agit maintenant de rechercher et de faire connaître si les œuvres de saint Denys ont déterminé, et jusqu'à quel point elles ont réglé cette double direction de la théologie.

D'abord si la scolastique subit l'influence de l'Aréopagite, c'est plutôt dans les solutions qu'elle donna que dans la forme dont elle les revêtit; c'est aussi plutôt dans la généralité de ses théories que dans les questions particulières.

Reprenons. La science, comme elle était conçue et enseignée alors, aspirait à tout embrasser dans une vaste étreinte. Les livres de ce temps apparaissent comme des encyclopédies, et les hommes qui les écrivaient, comme des géants. Cet esprit d'universalité s'est personnifié plus complètement dans Albert, nommé Grand par ses contemporains stupéfaits. Il connut la théologie, la morale, la politique, les mathématiques, la

physique; il s'occupa d'alchimie et même de magie, disent les chroniques du temps (1). Malgré cette dispersion de forces, qui semblait devoir affaiblir l'énergie des intelligences, on put encore porter une curiosité âpre et une infatigable ardeur dans quelques questions de détail : une querelle où peut-être on ne vit d'abord qu'une bataille de mots, mais où se trouve véritablement impliquée la valeur objective de nos conceptions, la querelle des réalistes et des nominaux appela et nourrit longtemps l'activité des esprits, et quatre siècles ont retenti du fracas de ces tournois scolastiques. Là devait naturellement intervenir le nom de saint Denys. Sa théorie sur les idées archétypes, principes absolus ou participations qui forment l'essence et déterminent *l'individuation* des êtres, comme on disait, le range de droit parmi les réalistes; et, de fait, ceux que l'histoire représente comme ayant le plus scrupuleusement étudié ses écrits devinrent les adversaires ardents du nominalisme. Mais quel degré d'influence exercèrent en ce point les doctrines de l'Aréopagite, c'est ce qu'il n'est pas possible de fixer avec précision. Il est permis seulement d'affirmer qu'il contribua sans aucun doute à susciter et à entretenir ces fécondes luttes de la pensée humaine.

Il demeura beaucoup plus étranger à la méthode qui s'introduisit dans les études. On sait qu'elle était éminemment péripatéticienne. Les conceptions de l'ordre de foi s'encadraient dans les formes qu'avait dessinées Aristote, et que l'Occident connaissait par les traductions de Victorin et de Boëce (2). « La dialec-
» tique du stagyrite présida dès l'origine, elle présida constam-
» ment aux études du moyen âge; elle en devint le pivot, à

(1) Les œuvres d'Albert le Grand ont été recueillies par le dominicain Jammi, en 21 vol. in-folio; mais elles sont loin d'être complètes, comme on peut le voir dans les *Scriptores ordinis Prædicatorum*. t, I.

(2) A cette époque, on ne connaissait encore d'Aristote que ses livres nommés organiques, c'est-à-dire les *Catégories*, de *l'Interprétation*, les deux *Analytiques*, les *Topiques*, et *des Sophismes*. Cette collection porte le nom d'*Organum*.

» mesure que leur cercle s'étendit ; elle en détermina l'esprit, elle » en marqua la forme. Cette circonstance est peut-être le carac» tère le plus général et le plus constant de la scolastique (1). » Or, ainsi qu'on a déjà eu plusieurs fois l'occasion de l'observer, saint Denys est platonicien; la forme de sa philosophie a de l'indépendance et cette élasticité qui caractérise la méthode d'induction. Par suite, elle ne pouvait devenir que médiocrement chère à la théologie, qui, prenant l'autorité pour point de départ et pour règle, est beaucoup mieux garantie par la méthode de déduction contre les écarts possibles. La philosophie de Platon est plus en harmonie que celle d'Aristote avec les principes de la théologie ; mais les procédés logiques du péripatétisme servent plus utilement une science qui naît toute faite et qui, avec raison, se proclame immuable, que n'eussent fait l'originalité et la liberté aventureuses des académiciens. On voit comment le moyen âge fut naturellement incliné à chercher ailleurs que dans saint Denys la forme selon laquelle il procédait en ses investigations.

Il en est autrement de la série d'affirmations qui se déguisaient sous cette méthode; elles n'ont aucun air de parenté avec l'aristotélisme, du moins dans la première période de la scolastique. En effet, à part les livres organiques dont on vient de parler, les autres écrits d'Aristote, et particulièrement sa métaphysique, ne pénétrèrent en Occident que sur les pas des Arabes vainqueurs de l'Espagne; ils passèrent en France, d'abord à l'aide de simples commentaires, puis en des versions faites sur l'arabe; ce n'est qu'au treizième siècle qu'on put les étudier enfin dans la pureté originale du texte grec. Or, même à partir de ce moment, le règne de la métaphysique aristotélicienne ne devint pas exclusif. Précédée dans les écoles par les doctrines de Denys l'Aréopagite, elle eut à en soutenir la concurrence permanente, qui devint encore plus redoutable quand on connut

(1) De Gérando, Hist. comparée, t. IV, ch. 25. Voyez aussi Cousin. Hist. de la Phil., 9e leçon.

les œuvres de Platon. La dispute acharnée des réalistes et des nominaux, le développement immense du mysticisme dont il sera bientôt question, les défenseurs que trouva au quinzième siècle le fondateur de l'Académie : tout cela fait voir que la fortune d'Aristote éprouva, durant les diverses périodes du moyen âge, des variations considérables, et que sa métaphysique fut moins constamment heureuse que sa méthode. Aussi les doctrines du Lycée n'entrèrent pas si avant qu'on le croit vulgairement dans le sol de ces sociétés méconnues qui préparaient la nôtre; le platonisme y fleurit avec éclat; et pour ceux devant qui le fond ne disparaît pas entièrement sous la forme, il restera certain qu'on a beaucoup trop déclamé contre ce qu'on nomme la tyrannie d'Aristote et la servilité de ses disciples. Certes, notre époque si éclairée ne compterait pas autant d'intelligences véritablement indépendantes qu'en produisirent ces prétendus siècles de fer, et surtout ils eurent des tendances plus platoniciennes que les nôtres.

Deux faits appuient cette conclusion, et donnent lieu d'apprécier l'estime dont jouit saint Denys, et la faveur que lui accordèrent les théologiens scolastiques : c'est, d'une part, le grand nombre et la renommée de ceux qui alors commentèrent ses écrits, ou y puisèrent des inspirations; et d'un autre côté, c'est le caractère et l'ensemble des doctrines qu'ils professaient eux-mêmes.

Il y a une immense foule d'illustres docteurs qui étudièrent la pensée de saint Denys, en firent une explication savante, et allumèrent leur génie à la flamme du sien. Tels furent le célèbre évêque de Poitiers, Gilbert de la Porée; Jean de Salisbury, dont les écrits théologiques, philosophiques, moraux et politiques seraient même aujourd'hui consultés avec utilité et intérêt (1): Pierre Lombard, connu par son livre des *Sentences*, qui lui valut des applaudissements universels, et devint le texte

(1) M. de Gérando dit que le commentaire de Jean de Salisbury sur saint Denys existe en manuscrit à la Bibliothèque royale.

les leçons théologiques pour l'âge suivant : Alexandre de Halès qui le premier fit entrer la psychologie dans les écoles par sa glose du traité d'Aristote sur l'âme humaine; Guillaume de Paris, dont les aperçus préludent aux théories de la métaphysique moderne, et que l'étendue de son érudition et sa manière de penser et d'écrire rendaient supérieur à ses contemporains (1); Vincent de Beauvais, qui mena de front toutes les sciences (2); Albert le Grand, dont les vastes connaissances ont fait l'admiration de son siècle, et qui fut le maître de saint Thomas; enfin saint Thomas lui-même, ce hardi investigateur du monde intelligible et en qui les universités anciennes ont reconnu la puissance, la profondeur et la sûreté d'un esprit angélique. Tous ces hommes, et tant d'autres, placés à la tête de l'enseignement public, et destinés par suite à guider les peuples dans les voies de l'avenir, marchaient le flambeau de la science théologique à la main. Ils se le passaient successivement; et pendant cinq siècles, du haut de leurs chaires, ils faisaient descendre sur l'élite des intelligences réunies à leurs pieds les flots de cette féconde et céleste lumière, qui débordait ensuite sur la politique, sur les sciences naturelles et sur les arts. Car, en sortant de là, ils se trouvaient mêlés aux affaires religieuses et civiles, publiques et particulières, et protégeaient, en la représentant, l'idée du droit que les durs fondateurs de nos sociétés essayaient souvent de confondre avec la force de leur épée et les caprices de la victoire. Si la direction générale des esprits et l'ingratitude d'une langue qui n'était pas faite ne leur permirent pas de produire, au moins ils eurent le goût intelligent de conserver des chefs-d'œuvre de littérature; aux lettres grecques et romaines fuyant devant ces barons qui ne voulaient pas savoir écrire, ils accordèrent compassion et hospitalité, et la scolastique sauva dans les pans de sa robe le génie de la civilisation moderne. L'art catholique leur doit aussi la gloire dont alors il rayonna, d'abord

(1) Opera Guillielmi Alverni, 2 vol. in-folio, 1674. — (2) Vincentii Bellov. Speculum, 4 vol. in-folio.

parce que la vie et l'inspiration artistiques dérivent de la science religieuse, dont ils avaient le secret; ensuite parce que plusieurs d'entre eux se firent même les architectes de nos cathédrales, les sculpteurs des statues et les dessinateurs des verrières qui les décorent.

Or on ne peut trop remarquer, à la gloire de notre saint Denys, que l'ensemble et le caractère de ces théories sont précisément l'ensemble et le caractère des théories qu'adoptèrent ces illustres maîtres de la théologie scolastique. La division générale des questions qu'ils embrassent semble calquée sur les écrits de notre Aréopagite; comme lui, et à son imitation, ils traitent de Dieu, de la création, des moyens de réparation accordés à l'humanité déchue et de la vie future. Les œuvres du grand évêque d'Hippone purent bien accréditer ce plan d'études théologiques; néanmoins ils ne l'avaient pas inspiré. Car depuis longtemps les clercs des Gaules étaient versés dans la lecture des anciens Pères, et en particulier de saint Augustin; mais on ne voit pas qu'aucun d'eux ait rédigé en corps de doctrine systématique les vérités de la religion, peut-être parce que les hérésies, les guerres, les oscillations d'une société qui se dissout pour se reconstituer sur une nouvelle base, n'avaient pas permis aux intelligences de prendre une direction philosophique. Sur le champ de bataille, le soldat pratique la bravoure, il n'écrit pas des théories. Mais lorsque le souffle de Charlemagne, en passant sur l'Europe, eut fécondé ce chaos, la philosophie avec les belles lettres et les arts vint saluer le grand empereur, qui les revêtit de son manteau. Les hôtes illustres trouvèrent aussi un asile dans les évêchés et les abbayes (1); et c'est dans ce commerce mutuel que les meilleurs esprits se familiarisèrent avec les langues anciennes, se préparèrent à étudier les modèles dans les trésors même où leur pensée était fixée comme sur l'airain, et contractèrent ces habitudes de synthèse et d'analyse

(1) Concil. Gallic., t. I; Capitul. Caroli Magni, 68, 72; Baronius, ad ann. 787 et 804.

qui augmentent la sagacité, assurent le jugement, et multiplient les forces intellectuelles.

Tel était l'Occident, lorsque les écrits de l'Aréopagite y arrivèrent. Nous avons déjà vu comment Scot Érigène, en les traduisant, s'était intimement pénétré de sa doctrine, et l'avait reproduite dans le livre de la *Division de la Nature*. Génie moins fougueux, mais aussi indépendant et plus ferme qu'Érigène, saint Anselme, le grand métaphysicien du onzième siècle, et le prince de la philosophie scolastique, adopta également les doctrines du livre des *Noms divins* et de la *Hiérarchie céleste*. En passant par cet esprit si rigoureux et si profond, les conceptions orientales de saint Denys prennent un caractère plus logique et se présentent dans un ordre de déduction plus sévère. C'est la même chaîne de vérités conçues sous la même forme, mais disposées selon une autre méthode. A travers ces deux hommes, l'action de saint Denys pénètre jusqu'au treizième siècle. Car les divisions précédemment indiquées se perpétuent dans les écoles théologiques, et les historiens de la philosophie font observer que c'était là le cadre obligé, ou du moins universellement reçu de l'enseignement public (1).

Au reste, si l'on pouvait conserver encore quelques doutes à cet égard, ils seraient facilement levés par la lecture du livre des *Sentences*, auquel on fit si brillante réception dans les écoles du temps, et dont les plus renommés maîtres devinrent

(1) « Alain des Iles, qui ferme cette époque de la scolastique, parle » comme Scot Érigène, qui la commence. (Scot mourut vers 870, et » Alain des Iles en 1203.) Alain dédie au pape Clément III son *Art de* » *la Foi catholique*, qui est divisé en cinq livres, comme il suit : 1° » De uno eodemque trino Deo, qui est una omnium causa ; 2° De » mundo, deque angelorum et hominum creatione liberoque arbitrio ; » 3° De reparatione hominis lapsi ; 4° De Ecclesiæ sacramentis ; 5° De » resurrectione et vitâ futuri sæculi. Ce sont les divisions ordinaires » de la métaphysique théologique de cette époque. » Cousin, Hist. de la Phil., 9e leçon. Voyez aussi de Gérando, Hist. comparée, t. IV, ch 25 et suiv.

les interprètes et les humbles commentateurs. Le plan de Pierre Lombard se reproduit sous des proportions plus larges dans la *Somme* de saint Thomas, une des belles créations de l'esprit humain : métaphysicien profond, et profond moraliste, la haute portée de ses conceptions et la sagacité de son analyse font de cette œuvre quelque chose de plus vaste et de plus complet que les *Sentences;* mais c'est la même idée autrement traduite. Ce qui le prouve, et ce qui montre de plus que l'ensemble des doctrines théologiques continua d'apparaître dans les écoles sous la même forme, c'est que longtemps on choisit indifféremment pour texte des leçons publiques les *Sentences* de l'évêque de Paris, ou la *Somme* du docteur napolitain. En Espagne, Salamanque et Alcala; en Flandre, Louvain et Douai gardèrent cet usage, qui cessa en France dès le règne de François 1er; mais tout en rédigeant leurs traités ou leurs thèses, les professeurs parisiens n'établirent ni une méthode nouvelle, ni une autre division des matières théologiques.

Voici donc ce que répète de siècle en siècle la voix de ce solennel enseignement.

Dieu est l'essence suprême; la vie, la sagesse, et la force et la bonté s'unissent en cette bienheureuse nature à un degré infini; et ces attributs éternels, absolus, immuables la constituent et la perfectionnent. Cette essence unique, indivisible, subsiste en trois personnes qui se pénètrent mutuellement, et sont unies avec distinction, et distinctes dans l'unité. Unité et trinité, mystère inexplicable, que la raison ne peut amener sous son regard pour en sonder les profondeurs, mais qui rayonne dans la création, et imprime sur les êtres je ne sais quels obscurs et radieux vestiges de lui-même. C'est ce que nous savons de Dieu (1).

Les créatures viennent de Dieu qui les a produites en la force de son bras, d'après les conseils de sa sagesse, par un décret de

(1) S. Anselmi Monolog. et Proslog.; Petri Lombard. Sentent., lib. I; D. Thom. Sum., part. I.

son amour. Elles sont en Dieu, sans se confondre avec lui; elles sont hors de Dieu, sans échapper aux embrassements de sa providence. Comparées à l'infini, elles ont si peu d'être qu'on pourrait dire qu'elles ne sont pas, quoique pourtant on ne doive pas les nommer un pur néant. A la tête de la création entière sont les anges, substances immatérielles, vivantes, actives, douées d'intelligence. Puis vient l'univers sensible avec la totalité des êtres qu'il renferme; entre tous, il faut distinguer l'homme, placé aux confins des choses matérielles et des choses intelligibles, pour unir et rattacher en lui ces extrêmes. Composé d'une âme et d'un corps qui ont leurs droits et leurs devoirs, leur travail et leur mérite respectifs, l'homme est soumis à une législation complexe, qui a de plus un caractère particulier, à raison de l'ordre de grâce, où nous fûmes originairement constitués. Dieu soumit à une épreuve les créatures intelligentes : des anges tombèrent; mais leur faute fut personnelle; l'homme aussi fut vaincu, et il entraîna sa postérité dans sa ruine. Le mal existe donc; mais ce n'est point une substance que Dieu a faite; c'est le résultat d'une activité qui peut s'égarer, parce qu'elle est imparfaite, et qui s'égare, parce qu'elle le veut librement (1).

Mais Dieu qui n'a pas produit le mal daigne y porter remède. Le Verbe, sans altération de sa substance divine, prend la nature blessée de l'homme, et la guérit en mourant dans sa chair. Il remonte aux cieux, et laisse après lui son Église, qui est comme un prolongement de l'incarnation; il l'enrichit des trésors de la grâce, déposée dans le canal des sacrements, où va puiser tout homme qui veut participer à la vie divine (2).

La vie ainsi réparée, on la maintient, et on la développe par le travail de la vertu, qui consiste à détruire en nous les restes

(1) B. Anselmi Monolog.; de Casu diaboli; de orig. Peccato; de Concord. grat. et liberi arbitr.; Petri Lomb. Sent., lib. II; D. Thom. Sum., 2 part. — (2) B. Anselm., de Fide Trinit. et Incarn.; Cur Deus homo; P. Lomb. Sent., lib. III et IV; D. Thom., part. 3.

du mal, et à imiter Dieu, notre principe, notre modèle et notre fin. La mort ouvre devant l'homme un monde nouveau, où les actes du temps présent doivent avoir un retentissement éternel. Vicieux sur terre, un affreux malheur nous attend au delà du tombeau. Justes ici-bas, la félicité des cieux nous est réservée : le corps sera transfiguré; l'âme verra Dieu et l'aimera, et dans un frémissement d'adoration et d'amour, les élus abaisseront leurs couronnes devant le trône de l'Éternel en disant : *Amen !* et les échos de l'éternité répèteront sans fin : *Amen!* (1)

Ces analogies entre la scolastique et saint Denys furent constatées par quelques historiens de la philosophie ; mais comme ils ne se sont exprimés qu'en de courtes paroles, et comme, en outre, ils ne se proposaient pas de signaler ce fait à la gloire de saint Denys, leur aveu n'a pas eu, sous le rapport qui nous occupe, la portée qu'il mérite; et par suite notre sentiment pourrait sembler contestable et paradoxal. C'est facile pourtant d'en établir la vérité et même l'évidence. Il faut croire, en effet, que ce point d'histoire fait saillie, et brille d'une éclatante lumière sur le fond obscur des événements anciens, puisque le peintre habile, qui, dans un cadre étroit, groupe les accidents variés d'une période de sept siècles, donne place à l'idée que nous exposons. « Scot Érigène savait le grec, et il a » traduit Denys l'Aréopagite, et comme Denys l'Aréopagite est » un écrivain mystique, qui contient à peu près le mysticisme » alexandrin, Scot Érigène avait puisé dans son commerce une » foule d'idées alexandrines qu'il a développées dans ces deux » ouvrages originaux, l'un sur la prédestination et la grâce, » l'autre sur la division des êtres. Ces idées, par leur analogie » avec celles de saint Augustin, entrèrent facilement dans la » circulation, et grossirent le trésor de la scolastique (2). » En un mot, le résultat acquis des recherches modernes, c'est que

(1) Anselm. Meditat.; Lombard. Sent., lib. IV; D. Thom., part. 3, supplem.

(2) Cousin, Hist. de la phil., 9e leçon.

les œuvres de saint Denys sont la source de la philosophie d'Érigène, et que des œuvres d'Érigène sort la philosophie du moyen âge et par suite la science moderne (1).

Au reste, pour résoudre à l'avance les objections possibles, et donner la mesure de nos assertions, il serait utile de faire quelques remarques: 1° Les tendances que saint Denys a développées, que même il a jusqu'à un certain point déterminées, auraient fini par naître, et se maintenir sans lui; car elles sont fondées sur la nature de l'homme et sur le christianisme qui est un ennoblissement, et non pas une destruction de la nature humaine. Mais, de ce que les philosophes chrétiens auraient pu apparaître et se succéder, en dehors de l'action exercée par saint Denys, il n'en résulte nullement qu'il ne leur ait pas tracé la route, et qu'il n'ait pas le premier attaché à l'autel de la foi la chaîne des vérités philosophiques. 2° Les faits intellectuels, comme les faits moraux, et comme ceux de l'ordre physique, cachent toujours, sous leur unité apparente, l'intervention de causes multiples, la raison composée de plusieurs forces. Car tout ce qui tombe dans le temps a son principe dont il relève, son but qu'il faut atteindre par le travail ou le mouvement, enfin un milieu qu'on ne traverse jamais sans frottement et sans effort. C'est pourquoi rien de ce qu'opèrent les créatures n'est le résultat simple d'une cause unique et indécomposable. Ainsi les recherches précédentes ont pour but de constater quelle part d'influence échoit à saint Denys, dans la direction qu'a prise la scolastique; mais elles ne tendent pas à nier que d'autres éléments soient intervenus pour fortifier et accroître la tendance indiquée. 3° Ainsi qu'on va le voir, le mysticisme du moyen âge reconnaît positivement saint Denys pour maître; l'histoire atteste la fidélité scrupuleuse du disciple, et la parenté des doctrines de l'un et de l'autre se trahit au premier coup d'œil. Or, pour quiconque sait comment, dans les profondeurs de l'âme humaine,

(1) Staudenmeyer, Scot Érigène, et la science de son temps; de Gérando, Hist. comparée, t. IV, ch. 22 et suiv.

la pensée et le sentiment, l'esprit et le cœur se trouvent, pour ainsi dire, enlacés dans les liens d'un fraternel embrassement et d'une indissoluble union, il sera clair que la tendance intellectuelle et la tendance morale de la science ont dû se pénétrer intimement, et exercer et subir une influence réciproque. Tout ce que nous pourrons dire touchant l'effet des doctrines de saint Denys, sur le mysticisme chrétien, prouvera donc l'effet de ces mêmes doctrines sur la scolastique.

Qu'était donc le mysticisme du moyen âge, et comment se rattache-t-il au nom de saint Denys?

Considéré dans son principe subjectif, dans l'âme humaine, le mysticisme est un soupir plein de regret et d'amour que nous poussons vers les cieux perdus, mais espérés. C'est le souvenir mélancolique que l'homme emporta de l'Éden et que Dieu daigne nous laisser dans l'exil pour ramener vers la patrie notre pensée et nos vœux. De là vient qu'en passant par cette blessure qui fut faite à notre cœur, toutes les joies terrestres se revêtent d'amertume et d'ennui, et que nous traversons la vie avec cette plénitude de douleur que nulle langue mortelle ne saurait exprimer. De là vient encore que, dans les grands spectacles de la nature qui nous élèvent au-dessus des réalités grossières, il y a comme une voix douce et triste qui nous entretient de Dieu, de la vanité du temps présent et d'un meilleur avenir. De là vient surtout que, parmi les fêtes et les enseignements de la religion, parmi les pratiques sacramentelles que Jésus-Christ a instituées, il s'opère dans l'âme un renversement mystérieux par où sont réputées fausses et amères les choses du temps, et véritables et suaves celles de l'éternité. Mais cette révélation, lointain écho des hymnes du paradis, n'arrive qu'à l'oreille des cœurs purs, et ceux-là ne l'entendent pas qui sont étourdis par le tumulte d'une journée impie et par les entraînements du crime, ou même par les frivolités d'une vie mondaine et distraite.

Le principe objectif, la cause créatrice du sentiment mystique, c'est Dieu qui le fait naître dans l'âme de l'homme d'un rayon de lumière et d'amour surnaturels, et qui, de la sorte, appelle

et attire en son sein les créatures exposées aux sollicitations des sens et aux séductions de la terre. Partie d'une source si pure, cette grâce ne saurait tendre à égarer l'homme; peut-être même semblerait-il tout d'abord qu'on ne dût pas oser tracer à ce fleuve un cours régulier et fixe; car il n'y a rien de spontané, de noble et d'indépendant comme l'amour divin. Mais l'homme abuse souvent de sa liberté pour altérer et corrompre les meilleurs choses. Bon comme tous les sentiments que Dieu met dans notre âme, le mysticisme peut être mal compris et mal appliqué. Vivant et énergique comme tout ce qui jaillit du cœur, il peut dégénérer en exaltation délirante. Arbre fécond, il faut le cultiver avec amour, mais aussi avec intelligence, de peur que sa sève divine ne se perde en productions inutiles ou funestes. On peut pousser le courage jusqu'à la fureur, la bonté jusqu'à la faiblesse et le sentiment mystique jusqu'aux erreurs de l'*Évangile éternel* et aux folies *théosophiques* de Jacob Bœhme (1). Ce sentiment vague et indécis par lui-même a donc besoin d'être discipliné. Aussi, afin qu'il ne reste pas aux hommes de bonne volonté l'occasion inévitable de s'égarer eux-mêmes ou de séduire les autres, des principes sont consacrés et une doctrine existe par où la vérité se distingue de l'erreur, et la véritable dilection, des mouvements d'un extravagant amour. Le mysticisme doit, par conséquent, être l'objet de la théologie qui règle les rapports de l'homme avec Dieu.

Comme les autres sciences, la théologie mystique fut pratiquée avant d'être réduite en système scientifique: car tous étant

(1) *L'Évangile éternel*, attribué à l'abbé Joachim, renferme, outre des erreurs sur le dogme de la Trinité, certaines idées dont s'emparèrent les faux mystiques et les hérésies des treizième et quatorzième siècles. Il fut condamné par le concile œcuménique de Latran (1215), par Alexandre IV (1256), par le concile d'Arles (1260). — Sur Jacob Bœhme, illuminé allemand, dont le théosophe français, Saint-Martin, a traduit quelques ouvrages, voyez les historiens de la philosophie. Bœhme, né en 1575, mourut en 1624.

destinés à rechercher et aimer Dieu, il faut qu'on puisse arriver là sans ces théories habiles que la foule ne comprend jamais bien. Par cette raison et parce que toutes choses sur terre ont leurs périodes diverses d'accroissement et de décadence alternatifs, le mysticisme se développe, fleurit et fructifie, puis semble avoir ses hivers qui amènent de nouveaux printemps. De nombreuses et variées circonstances déterminent, accélèrent ou retardent la végétation de la céleste plante; mais elle n'en est pas moins, à quelque siècle que ce soit, le grand arbre où l'âme religieuse, colombe attristée par l'éloignement du bien-aimé, vient chercher le repos et l'ombrage jusqu'au soir de la vie et se consoler des souffrances de son amour dans la douceur de ses plaintes.

Telle est, en effet, l'histoire du mysticisme catholique. Il a charmé les longs jours des patriarches et fortifié la foi des prophètes. Il eut sa plus haute expression pratique dans la vie mortelle, et sa plus haute expression doctrinale dans les enseignements du Seigneur. Il remplit la sainte âme des apôtres. La parole évangélique en dispersa le précieux parfum parmi toutes les nations de la terre. Les solitudes de l'Égypte et de la Palestine, le voisinage des temples chrétiens et le cœur de chaque fidèle en furent embaumés. L'Orient tout entier se peupla promptement de laures où, parmi les mortifications et la pénitence, des hommes vivaient comme des anges et jouissaient de la sainte familiarité de Dieu. Bientôt le reste de l'univers eut son tour; et du haut du Mont Cassin, la grande voix de saint Benoît, qui apparaissait comme transfiguré, convia les chrétiens de l'Occident au banquet de la vie mystique. D'un autre côté, les évêques réunissaient autour de leur église comme une famille de clercs choisis. Une discipline exacte conservait dans la sainteté les serviteurs de Dieu, et l'étude et la prière les façonnaient à la contemplation. Il y a plus, si on veut l'observer : tout véritable enfant du christianisme est moine par l'esprit; il détache ses affections de toute entrave matérielle, et, créant dans son cœur une sorte d'isolement mystique, il s'exerce à une

connaissance parfaite et à un sublime amour de Dieu. C'est la vie de Jésus-Christ qui se manifeste en ses disciples.

Le mysticisme était donc pratiqué par les clercs réguliers, par les moines et par les pieux fidèles. L'Evangile, les écrits des apôtres, les règles tracées par les Pères de la vie ascétique, les lettres et les traités moraux des docteurs de l'Église : tel est le code qui régit d'abord la vie mystique. Plusieurs siècles s'écoulèrent avant qu'on s'occupât de réunir en corps de loi tous ces préceptes complets, mais épars. Comme tout ce qui fait l'objet de l'activité intellectuelle des hommes, la théologie mystique subit, dans sa forme, les modifications que subissait lui-même l'esprit général des peuples chrétiens. Des recherches analytiques précédèrent, par où elle vit les divers points de son domaine reconnus et éclairés; puis la synthèse suivit, qui résuma les travaux de l'âge antérieur et les constitua définitivement à l'état de doctrine scientifique.

Or, pour le mysticisme, comme pour sa sœur la scolastique, l'époque de cette transformation fut précisément l'apparition des œuvres de saint Denys. Il y a plus : les théories du docteur athénien devinrent la base des travaux que nous allons rappeler, et la forme même sous laquelle apparurent les idées et les sentiments des théologiens mystiques. C'est, en effet, au nom de saint Denys que se rattache la longue chaîne des maîtres de la vie spirituelle. C'est de ses livres, comme d'un ardent foyer, que jaillissent tous ces feux à la lueur desquels les chrétiens même du temps présent sont guidés par leurs chefs dans les sentiers de la perfection. Il a laissé fortement empreinte la trace de son essor vers les réalités célestes; il a transmis aux hommes des âges postérieurs le secret de son intuition si profonde; il a, pour ainsi dire, armé l'œil des contemplatifs d'instruments délicats et puissants. Du haut de ses enseignements, comme d'un observatoire élevé, ils ont pu mesurer l'étendue des cieux spirituels et voir comment toutes les vérités, soleils intelligibles, gravitent autour du soleil de la vérité suprême incréée. Dans l'enivrement des spectacles que

leur avait préparés le maître initié par saint Paul aux secrets du monde supérieur, ils ont puisé l'inspiration mystique et le sublime délire de leur amour. C'est en descendant de ces régions, hélas! si peu explorées maintenant, et en se retrouvant dans l'exil de cette terre, que leur grande âme déchirée laissait échapper d'ardents soupirs et des gémissements inconsolables, et le nom de la patrie, en tombant de leurs lèvres alors, était si doux à entendre, que le siècle lui-même inclinait l'oreille en passant pour ouïr la mélodie de ces cantiques.

Ces assertions ne sont pas dictées par les exigences d'une opinion préconçue; elles sont fondées sur le témoignage de l'histoire et sur l'aveu positif des mystiques eux-mêmes.

Dès que Scot Érigène eut fait connaître les livres de saint Denys, le mysticisme, d'ailleurs naturel à l'homme, surtout sous le règne de la théologie, tendit à prendre un caractère arrêté et systématique (1). C'est au douzième siècle que ce travail fut poussé avec plus d'activité, et qu'on s'occupa de rédiger un code complet de mysticisme. Peut-être doit-on attribuer aux aridités naturelles et aux égarements quelquefois puérils de la scolastique le retour des esprits vers des doctrines plus pratiques et plus vivantes. Ce qu'il y a de certain, c'est que les écrivains mystiques furent accueillis avec une faveur unanime, et que saint Denys était réputé leur commun maître. C'est ce que nous apprend l'un d'entre eux; car, après avoir rappelé qu'il y a pour l'homme quatre modes d'illumination, il s'arrête à décrire le dernier, qui est surnaturel et qui révèle les vérités divines. Cette manifestation supérieure nous vient par l'Écriture inspirée, qui a trouvé des interprètes habiles dont la parole fait loi. En effet, comme l'Écriture enseigne trois choses, la foi, la morale et l'union de l'âme avec Dieu, qui est le résultat de la foi admise et de la morale pratiquée, nous avons aussi trois guides célèbres parmi les anciens et qui sont suivis par les écrivains du temps

(1) Cousin. Hist. de la Philos., 9e leçon; de Gérando, Hist. comparée, t. IV, ch. 26.

présent : ce sont Augustin, Grégoire et Denys. Augustin est le maître des docteurs; Grégoire, des prédicateurs, et Denys, des contemplatifs (1).

C'est également ce qu'affirment les historiens de la philosophie, quand ils recueillent et comparent toutes les données que le moyen âge fournit sur cette matière. Ainsi il y a beaucoup d'analogie entre les doctrines mystiques de saint Bernard et celles de Hugues de Saint-Victor. Saint Bernard fut mêlé à toutes les affaires de son siècle; les papes et les rois reçurent ses conseils; il combattit publiquement l'hérésie, prêcha et agit pour la réformation des mœurs, et souleva l'Europe entière contre la barbarie et l'impiété musulmanes. Hugues, au contraire, ne semblait pas fait pour ces luttes solennelles et ce zèle éclatant. On eût dit que la délicate fleur de sa piété redoutait les ardeurs d'une atmosphère mondaine, et ne pouvait supporter que l'ombre et la solitude du cloître. Du reste, il pratiquait la vertu avec édification, et l'enseignait à ses religieux avec applaudissement. On le nommait la langue de saint Augustin, et saint Thomas le regardait comme son maître. Cette diversité de vie extérieure a dû se refléter dans les écrits des illustres moines, et effectivement l'abbé de Clairvaux donne aux questions qu'il traite des solutions plus pratiques que ne fait l'abbé de Saint-Victor. Mais à part cette différence qu'on aurait même pu s'attendre à trouver beaucoup plus grave, ils se rencontrent en ce qu'ils présentent la vertu comme le résultat de l'action et de l'amour; tandis que plusieurs de leurs con-

(1) Tota sacra Scriptura hæc tria docet, scilicet Christi æternam generationem et incarnationem, vivendi ordinem, et Dei et animæ unionem. Primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem utriusque. Circa primum insudare debet studium doctorum, circa secundum studium prædicatorum, circà tertium studium contemplativorum. Primum maximè docet Augustinus, secundum maximè docet Gregorius, tertium vero docet Dionysius. S. Bonaventura, *de Reductione artium ad Theol. Opusc.*, p. 2; Lyon, 1619. — Voyez aussi les historiens de la philosophie, de Gérando et Cousin, *ubi suprà;* Saint-René Taill., *Scot Érigène et la scolastique.*

temporains fondaient la vie mystique, ceux-ci sur la science, ceux-là sur l'amour exclusivement. Or, comme il est certain que Hugues étudia scrupuleusement saint Denys, dont il commenta les œuvres, on est fondé à croire que le même saint Denys exerça quelque influence sur le génie de saint Bernard. Au reste, cette induction sera justifiée encore, lorsque nous ferons voir l'identité fondamentale des doctrines de tous ces maîtres (1).

Contemporain de Hugues et de saint Bernard, Richard de Saint-Victor fut plus spécialement encore le disciple de notre Aréopagite. Le jeune Écossais était venu à Paris chercher la science; la science le conduisit à la piété. Son esprit suivit constamment cette double direction; il porta l'analyse psychologique dans la contemplation religieuse, soumit à des règles fixes non pas l'illumination mystique que Dieu fait descendre sur l'homme, mais le travail intellectuel par où l'homme s'élève vers la lumière et vers Dieu. Or, Richard, qu'on peut regarder comme le législateur du mysticisme, est peut-être celui de tous les théologiens mystiques qui a reproduit plus exactement la pensée même de saint Denys : c'est le jugement de saint Bonaventure (2), et ce sera le jugement de ceux qui voudront comparer la *Théologie mystique* de saint Denys avec les traités suivants de Richard : *de Exterminatione mali et promotione boni; de Statu interioris hominis ; de Eruditione hominis interioris ; de Præparatione animi ad contemplationem; de Gratiâ contemplationis* (3).

Un peu plus tard (vers 1240), l'Italie envoyait étudier en France Jean Fidenza, connu depuis dans l'Église et dans l'école sous le nom de Bonaventure. C'était une âme pleine de candeur et d'innocence, que n'atteignit jamais la contagion du siècle. Il devint un docteur illustre. Sa parole, simple et brûlante, sort de

(1) Cf. auct. præcit., et opera D. Bernardi, et Hugonis à Sancto-Victore. — (2) S. Bonav., de Reductione artium ad Theol. — (3) Richardi à Sancto-Victore opera, petit in-folio, Venise, 1592. — Richard mourut en 1173.

son cœur dont elle est la douce et fidèle image ; son âme liquéfiée en amour semble un séraphin qui parle la langue des hommes. La lumière de ses écrits est aussi puissante pour éclairer l'intelligence que pour émouvoir le sentiment. Il fut proclamé le plus grand maître de la vie spirituelle par Gerson, savant maître lui-même. Assurément, saint Bonaventure, qui avait nommé saint Denys le meilleur guide des contemplatifs, dut l'étudier et le suivre. C'est ce qu'on ne peut révoquer en doute, soit parce qu'une tendance générale emportait alors les esprits les plus distingués vers les œuvres du docteur athénien, soit parce que, effectivement, les livres de saint Denys sur les hiérarchies céleste et ecclésiastique sont la base et le point de départ de saint Bonaventure dans son traité de la hiérarchie. De plus, ses nombreux écrits de spiritualité sont destinés à expliquer et à décrire cette triple vie purgative, illuminative et unitive, qu'avait précédemment constatée l'Aréopagite (1).

« Les hommes les plus remarquables du quatorzième siècle » furent presque tous des mystiques (2). » Le sol de la chrétienté, fécondé par les doctrines de l'âge précédent, produisit comme une famille immense de pieux contemplatifs Entre tous brillaient plusieurs Frères de l'Ordre de Saint-Dominique : tel fut le docteur Eckard, qui, à la vérité, se perdit quelquefois dans la sublimité de sa doctrine, mais qui en avait abandonné le jugement au Siège apostolique ; tel fut l'aimable et doux Jean Tauler, dont Cologne et Strasbourg entendirent la voix puissante avec admiration et profit spirituel, et que Bossuet nomme « l'un des plus solides et des plus corrects mystiques ; » tel encore Henri de Berg, ou Suso, l'amant passionné de l'éternelle sagesse, comme disaient ses contemporains, et qui acheta, par des

(1) Voir spécialement, entre les opuscules du saint docteur, *Itinerarium mentis ad Deum ; de septem Itineribus æternitatis ; Mystica Theologia*. L'authenticité de ce dernier ouvrage a été contestée, mais à tort, selon le plus grand nombre des critiques.

(2) Cousin, Hist. de la Phil., *ubi suprà*.

pénitences effroyables et d'indicibles tribulations, la lumière de la céleste doctrine et le trésor de la pieuse ferveur. Eckard, dont Tauler et Suso entendirent les leçons, citait souvent saint Denys; il n'est donc pas étonnant que les disciples, aussi bien que le maître, aient suivi le docteur athénien, et qu'on retrouve dans leurs écrits les traces de cette imitation (1). A côté de ces brillantes clartés étincelait à une grande hauteur, dans les cieux spirituels, le docteur divin Jean de Rusbroeck. Cet homme, par sa parole riche et puissante, frappait et entraînait ses auditeurs, qui le suivaient en foule. Comme on avait appelé Hugues de Saint-Victor un autre Augustin, on appelait Jean un autre saint Denys; et véritablement, il a dépassé la foule des théologiens mystiques par la profondeur de ses méditations, et par l'éclat de ses pensées, tout illettré qu'il était : car le Saint-Esprit avait versé dans l'oreille de son cœur des secrets qui ne s'apprennent pas sur les bancs des écoles (2).

Les traces de saint Denys ne se perdent pas dans le quinzième siècle. Denys le Chartreux, qui étonna ses contemporains par une prodigieuse érudition, et édifia ses frères par sa piété, a commenté les œuvres de l'Aréopagite. C'est là qu'il a puisé ces idées générales de la vie chrétienne et ces hautes considérations qui lui ont mérité le titre de docteur extatique. Gerson, et l'auteur, quel qu'il soit, des œuvres répandues sous le nom de Thomas a Kempis, ferment cette éclatante période. Gerson, il est vrai, eut occasion de relever quelques expressions incorrectes de Rusbroeck, que nous avons représenté comme disciple de saint Denys. Mais si la droiture de son jugement, et, comme le disent volontiers ses compatriotes, la justesse naturelle de l'esprit français maintinrent le docteur très chrétien dans les limites de l'orthodoxie, il n'en est pas moins vrai qu'il suit saint Bonaventure, qui avait suivi l'Aréopagite, et que ses écrits

(1) Cf. Tauler, Instit. divin.; Henri Suso, Sagesse éternelle, les neuf Rochers. — (2) Joan., Rusbrock, Opera omnia, petit in-folio, Cologne, 1692.

de spiritualité rappellent effectivement la théologie mystique de saint Denys (1).

Non seulement les témoignages de l'histoire et l'aveu explicite des théologiens forcent à reconnaître que le mysticisme du moyen âge croyait obéir, et obéissait en effet, à l'influence de l'Aréopagite; mais de plus il devient impossible d'élever sur ce point un doute raisonnable, quand on voit que les théories du saint docteur sont si exactement reproduites dans les écrits de cette époque. Les différences qui se feraient remarquer dans ce tableau comparatif ne peuvent créer une véritable objection, et s'expliquent sans peine par les considérations suivantes: 1° La pensée de saint Denys, une fois mise en circulation dans le monde intellectuel, a dû subir les modifications que subit toute idée dont les esprits s'emparent et se nourrissent : c'est la condition naturelle de tout ce qui est soumis à un travail d'assimilation. 2° Parce que toutes les sciences, comme tous les êtres, se tiennent, et que, en conséquence, les progrès de celles-ci se réfléchissent sur celles-là; parce qu'en outre les études psychologiques devaient avec le temps se perfectionner, et les expériences multipliées des âmes pieuses s'ajouter aux connaissances théoriques, il s'ensuit que les doctrines de saint Denys sur le mysticisme ont pu, à une époque donnée, recevoir un perfectionnement, ou du moins, une exposition plus complète. 3° Les erreurs même, et les illusions, si faciles en ce qui concerne la science mystique, provoquaient, de la part des docteurs orthodoxes, des explications précises, et des développements lumineux et variés. La vérité sort toujours triomphante et plus radieuse des ténèbres dont l'esprit du mal essaye vainement de l'envelopper. Pour cette raison encore, il était naturel que la pensée de saint Denys vînt à s'éclaircir et à s'étendre en traversant les siècles et les hérésies.

Ces observations émises, voici comment les mystiques du

(1) Entre les œuvres de Gerson, 5 vol. in-folio, voyez de Theologia mystica; de Monte contemplationis.

moyen âge conçoivent et décrivent la vie chrétienne, à la suite de saint Denys, et souvent avec ses propres paroles.

Ils partent de ce principe, que le but ultérieur de nos âmes est une intime union avec Dieu, tellement que nous devons être des hommes déifiés, comme Jésus-Christ est Dieu incarné. Cette union s'accomplit sous une double influence : l'action de Dieu et celle de l'homme, la grâce et notre liberté. De plus, cette union, comme toutes les autres, suppose qu'il n'y a entre les deux termes rien d'antipathique, ni de contradictoire, et qu'ils ont au contraire des analogies et des points de contact. Or, le péché a introduit dans notre être une modification profonde ; il a détruit les harmonieux rapports que nous soutenions primitivement avec Dieu, et leur a substitué la discorde. Il faut donc que cette hostilité, avec tout ce qui pourrait en déterminer la continuation, disparaisse, et que des éléments d'ordre et de paix la remplacent. D'où il suit que notre vie exige un travail de destruction d'abord, puis de réédification (1).

Le péché, et même les traces funestes que le péché a laissées en nous, font l'effet d'un voile placé devant les yeux de notre âme, et qui l'aveugle ; d'une rouille qui s'attache à l'or de notre nature, autrefois si éclatant et si beau, et maintenant obscurci comme un vil plomb ; d'une liqueur visqueuse qui appesantit les ailes de notre esprit, et l'empêche de s'élever vers les régions de la lumière. De là vient que nous sommes inclinés vers la terre, et déchus de la science et de l'amour de Dieu. C'est pourquoi l'homme doit détester le mal dont il fut atteint, guérir les blessures qu'il reçut en sa défaite, abolir les instincts mauvais qui se remuent en lui, à l'approche des créatures, et vivifier et rendre fortes les tendances pures et saintes qui sont comme ensevelies sous les débris de sa nature foudroyée. Or, il faut que ce miraculeux changement s'opère dans tout l'homme : et parce que, d'après la parole sainte, il y a trois sources de concupiscence, il

(1) Cf. D. Bernard., de Convers. ad Cler.; Richard. à Sancto-Victore, de Exterm. mali, etc.; S. Bonav., Diæta salutis.

y a aussi trois endroits par où notre purification s'accomplit. On oppose donc la chasteté et la tempérance à la concupiscence de la chair; la pauvreté, le mépris des honneurs et de la gloire mondaine à la concupiscence des yeux, et l'orgueil de la vie se corrige par l'obéissance, l'oubli de soi, l'aveu de ses fautes, l'étude et la conviction de cette vérité que nous ne sommes rien, et que Dieu est tout. Tel est le premier pas de la vie chrétienne, telle est la destruction (*vita purgativa*) (1).

Le travail de la réédification comprend d'abord l'illumination de l'esprit (*vita illuminativa*). L'âme purifiée ressemble à la tranquille surface d'une eau limpide; elle reçoit et réfléchit les rayons de la vérité divine, mais on peut regarder la lumière intelligible par une simple pensée (*cogitatio*), et alors on ne fait que ramper, pour ainsi dire; ou par la méditation, et en ce cas, on marche et même on court quelquefois; ou bien enfin par la contemplation, et alors on vole, et l'on se balance, à la façon des aigles, dans les hauteurs des cieux spirituels. Le premier acte (*cogitatio*) est souvent le résultat de l'imagination qui appréhende ce qu'elle rencontre ; le deuxième (*meditatio*) est l'œuvre de la raison qui fixe sous son regard, et sonde avec ardeur ce qu'elle a saisi; le troisième (*contemplatio*), qui n'a rien de laborieux, est une rapide et profonde intuition de l'intelligence supérieure. Le premier ordinairement conduit au deuxième, et celui-ci peut mener au troisième les hommes de bonne volonté. Les moyens qui accumulent les splendeurs célestes dans l'âme purifiée, et la font passer par ces degrés qu'on vient de dire, sont principalement la *simplification* et la *droiture* du cœur. L'esprit et le cœur se simplifient, quand ils se détachent et se séparent des choses sensibles et corporelles pour se tourner exclusivement et adhérer au bien, à Dieu père, rédempteur, époux et ami de sa créature.

(1) Richard., *ubi suprà*, et de Statu inter. hominis tract. I; Joan. Rusbrock, Speculum salutis æternæ ; *item*, Comm. in Tabern.; et de præcip. Virtutibus; Bonav., *ubi suprà*, et Itinerar. mentis ad Deum ; Bernard., *ubi suprà;* Gerson, de Theol. misticâ.

Le cœur acquiert la droiture, quand il se dirige vers Dieu à travers et par-dessus tout, voulant ce que Dieu veut, et comme il le veut, et non pas autre chose, ni autrement. A cette élévation, l'âme éprouve un frémissement d'amour, elle goûte combien le Seigneur est doux. Telle est la réhabilitation de l'esprit ; telle est l'illumination (1).

Enfin, l'âme achève de se perfectionner par une intime union avec Dieu (*vita unitiva*). Dieu ne charme l'esprit par la lumière, que pour appeler à lui le cœur par l'amour : aussi, parmi les flots de clarté qui l'enveloppent, la créature est saisie par un sentiment d'inexprimable tendresse. Cette dilection, glorieux couronnement des contemplations sublimes, se distingue par trois propriétés : elle ravit en extase, unit à Dieu, et remplit l'âme d'une pure et infinie allégresse. En effet, il peut arriver que l'âme puissamment attirée se précipite dans l'amour avec une telle violence, que les sens, l'imagination et la raison, vaincus et comme enchaînés, ou bien cessent tout à fait leurs fonctions, ou ne les exercent plus que faiblement. Il y a, du reste, beaucoup de degrés possibles dans ce ravissement extatique. L'œil de la raison étant ainsi aveuglé par une lumière immense, on ne connaît plus sous les conditions de temps et de lieu ; on éprouve que tout ce qui représente Dieu, toute pensée et toute parole sont bien au-dessous de la réalité. Même, à vrai dire, on ne voit pas ce qu'est Dieu; on sent sa présence. Alors, parmi la douceur de ces suaves embrassements, l'âme se fond, si on ose parler ainsi, en l'objet aimé ; et comme le fer, jeté dans une ardente fournaise, rougit, blanchit, étincelle, et prend les propriétés et la forme du feu, ainsi l'âme, plongée dans les abîmes de l'amour

(1) Cf. Richard. Victor., de Præpar. animi ad contemplat. ; Gers., de Meditat., de Simplificat. cordis, de Monte contemplat. ; Bernard., *ubi suprà*, de Consideratione ; Bonavent., *ubi suprà,* de septem Itineribus æternitatis ; Joan. Rusbroeck., *ubi suprà,* de vera Contemplatione ; Tauler, Institutions divines, dans le Panthéon littéraire ; Henri Suso, Livre de la sagesse éternelle.

infini, conserve, il est vrai, son essence créée et sa personnalité, mais perd tout ce qu'elle avait d'humain et de terrestre, et possède des facultés de connaître et d'aimer désormais déifiées. Tel est le prix des longs efforts de la vertu; telle est l'union qu'elle détermine entre le Créateur et la créature (1).

Cette esquisse montre la ressemblance exacte des doctrines mystiques du moyen âge avec celles de saint Denys, et conséquemment, l'action exercée par le docteur athénien sur cette branche des études théologiques. Il a été prouvé d'ailleurs que la scolastique lui emprunta le plan général de ses travaux et la solution scientifique des questions qu'elle examinait. Ainsi se trouve constatée et décrite la part d'influence qui revient à saint Denys sur cette période de cinq siècles durant laquelle se constitua l'esprit des peuples européens, et la science moderne jeta ses fondements.

Il nous reste un mot à dire sur ce que devinrent le nom et les doctrines de l'Aréopagite, dans les trois cents ans qui viennent de s'écouler.

D'abord, et avant toute autre indication, il est certain que le nom de saint Denys fut en honneur et sa pensée accueillie, au moins chez quelques hommes, durant tout le cours du seizième siècle. En effet, la France, l'Italie et l'Allemagne publièrent à l'envi les œuvres du saint docteur; même il s'en fit rapidement de nombreuses éditions dans les mêmes villes, à Paris (1515, 1544, 1562, 1565), à Bâle (1539, 1576), à Cologne (1546, 1577), à Venise (1538, 1546, 1558), à Strasbourg (1498, 1546, 1557). Les esprits les plus distingués de l'époque étudiaient et admiraient de si brillants écrits. Tels furent Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Joachim Périon, Lefebvre d'Etaples, Lanssel, Corderius, Ambroise

(1) Bernard., in Cantic.; Richard. Victor,; de Gradibus charit.; de quatuor Grad. violentæ charit.; Bonavent., *ubi suprà;* item, Incendium amoris; Gerson, de Mysticâ Theol.; Suson, *ubi suprà,* Joan. Rusbr., de septem Gradibus amoris; et *potissimùm* de Nuptiis spiritualibus.

le camaldule, qui commentèrent ou traduisirent saint Denys et firent passer ses doctrines dans leurs propres ouvrages.

Outre ce mouvement moitié matériel, moitié intellectuel, dont saint Denys était le principe et l'objet, voici ce qui lui échut encore de gloire. La Réforme, en substituant hérétiquement le principe du libre examen au principe de l'autorité catholique, établit un véritable schisme dans le monde des esprits; la science et la foi cessèrent de vivre en paix, et ce déchirement se prolongea sur toute l'étendue des connaissances humaines. D'un côté, les novateurs se firent une critique à l'usage de leurs idées religieuses; de l'autre, la philosophie se sépara de la théologie.

Or, 1° d'après leurs règles de critique, les protestants nièrent l'authenticité des œuvres de saint Denys; puis ils les méprisèrent : ce n'était ni logique ni difficile; mais c'était utile et commode.

2° La philosophie ne quitta pas si brusquement saint Denys; elle lui conserva son amitié tant qu'elle fut néo-platonicienne et mystique dans ses tendances. Ainsi, Ficin, Pic de la Mirandole, Jean Rœuchlin, Agrippa de Cologne peuvent passer pour les élèves de saint Denys, aussi bien que de Proclus et de Platon. Mais bientôt cette école, dont Agrippa faussait déjà notablement la direction, pratiqua la théurgie, devint alchimiste, passa par l'illuminisme pour aboutir enfin au somnambulisme artificiel. L'Allemagne fut principalement le théâtre de ces erreurs, qui eurent pour apôtres Paracelse d'Ensiedeln, l'Anglais Robert Fludd, les deux Van-Helmont de Bruxelles, enfin Jacob Bœhme. On conçoit qu'ici l'auteur du *Livre des Noms divins* n'avait plus rien à faire.

3° Les théologiens catholiques, par la nécessité des circonstances, devinrent presque tous controversistes, et, à ce titre, ils descendirent sur le terrain qu'avaient choisi leurs adversaires. C'est pourquoi, en dehors des écoles, la théologie fut polémique, et elle traita des motifs de séparation allégués par les novateurs et des vérités qu'ils combattaient. Dans la paix des écoles, la scolastique, ainsi que nous l'avons déjà dit, continua son

règne, et la *Somme* de saint Thomas ou les *Sentences* de Pierre Lombard restèrent presque universellement le texte des leçons de théologie. Pour le mysticisme chrétien, il se réfugia de l'autre côté des Pyrénées, et l'Espagne, que n'agitaient point les querelles protestantes, devint comme sa terre classique. C'est là, en effet, que fleurissaient Pierre d'Alcantara, l'ardente sainte Thérèse et le pur et sublime Jean de la Croix. Plus poétiques dans l'expression de leurs sentiments, moins didactiques dans la forme de leurs écrits que les auteurs du moyen âge, ces illustres chantres de l'amour divin ont, en réalité, le même plan de doctrine, et l'on voit que, malgré les libres élans de leur amour, il y a encore dans leurs théories un souvenir des traditions de l'enseignement général. Si, dans le reste de la catholicité, la théologie mystique ne produisit pas d'aussi éclatantes merveilles, elle continua néanmoins d'établir et d'expliquer ses principes, qui furent et sont encore suivis par les directeurs des consciences, et sur lesquels doivent se baser tous les livres destinés à régler la vie intérieure des pieux fidèles. Ainsi, il est vrai de dire que la pensée de saint Denys, telle que l'a modifiée le douzième siècle, subsista et subsiste encore au fond des traités de théologie dogmatique et mystique.

En résumé, et pour qu'on juge équitablement cette seconde partie de notre Introduction, nous ne craindrons pas de rappeler ceci : la question que nous voulons débattre n'est pas de savoir si le plan théologique de saint Denys n'aurait jamais pu être imaginé par quelque autre docteur et s'il ne se présente pas naturellement à tous les esprits. Il s'agit seulement de savoir si, en fait, ce plan théologique, facile peut-être, mais longtemps inusité, n'a pas généralement prévalu, dès que les œuvres de saint Denys l'eurent fait connaître. Or, nous croyons avoir montré qu'à dater de leur apparition et sous leur influence avérée, il s'opéra dans les esprits un mouvement, et par suite une tendance qui n'est pas encore détruite. C'est tout simple : les théories de saint Denys venant à s'offrir, il était plus naturel de les recevoir et de les développer, puisqu'elles ne manquaient pas de

justesse, que d'en créer d'autres moins complètes et peut-être fautives. Voilà d'abord pourquoi elles furent accueillies. Ensuite on n'échappe pas, même on n'essaye pas de se soustraire aux idées qui sont devenues des convictions publiques, et qui forment ainsi l'atmosphère où respirent et vivent les intelligences particulières. Le moyen âge n'a pu songer à faire abstraction de saint Denys, de même qu'il ne saurait venir en pensée à aucun théologien d'aujourd'hui de faire abstraction de saint Thomas. Nous sommes donc partis de l'époque où apparaissent les œuvres de l'Aréopagite; nous en avons suivi la trace au travers des siècles et constaté la présence au milieu des sociétés qui tenaient le sceptre des idées et de la civilisation. Dans cet accueil qui fut fait à notre écrivain, dans ces études et ces imitations dont il devint l'objet, nous avons vu le triomphe de son mérite et la preuve de son influence. C'est comme un fleuve dont nous avons rencontré la source : voyageur tenté par la beauté de ses eaux, nous les avons suivies à travers de nombreux royaumes. Elles ne conservent pas toujours la même couleur ni le même volume, à cause des terrains variés qu'elles arrosent et des rivières dont leur cours se grossit. Mais cela ne nous empêche pas de faire honneur au fleuve de la verdure, et de la fécondité qui embellissent ses rives; et, parvenu à son embouchure, nous disons que ses flots roulent au sein des vastes mers, quoique l'œil ne puisse bientôt plus les y distinguer.

Et maintenant laissons parler notre auteur. Si cette Introduction pouvait réconcilier quelques esprits avec saint Denys l'Aréopagite et lui faire restituer une gloire dont il fut, selon nous, injustement déshérité; si surtout elle pouvait incliner quelques esprits à lire ses œuvres, à étudier et aimer les doctrines élevées qu'elles renferment, notre désir ne serait pas trahi. Nous aurions remporté une double victoire sur les tendances de cette critique partiale et étroite qu'on applique depuis trois cents ans aux faits de l'histoire ecclésiastique, et sur ces tendances

trop exclusives de perfectionnement matériel, qui sont la plaie désespérée des sociétés modernes. Voilà pourquoi nous dédions ce livre aux hommes dont l'intelligence n'est pas obscurcie par la prévention, ni le cœur abaissé par la grossièreté d'une vie toute extérieure et sensuelle.

LIVRE

DE LA HIÉRARCHIE CÉLESTE

ARGUMENT DU LIVRE

Tout vient de Dieu et retourne à Dieu, les réalités et la science que nous en avons. Une véritable unité subsiste au fond de la multiplicité, et les choses qui se voient sont comme le vêtement symbolique des choses qui ne se voient pas. C'est donc une loi du monde que ce qui est supérieur se reflète en ce qui est inférieur, et que des formes sensibles représentent les substances purement spirituelles, qui ne peuvent être amenées sous les sens. Ainsi la sublime nature de Dieu, et, à plus forte raison, la nature des esprits célestes, peuvent être dépeintes sous l'emblème obscur des êtres corporels : mais il y a une racine unique et un type suprême de ces reproductions multiples.

Or, entre l'unité, principe et fin ultérieure de tout, et les créatures, qui n'ont en elles ni leur raison, ni leur terme, il y a un milieu qui est à la fois science et action, connaissance et énergie,

et qui, expression mystérieuse de la bonté incréée, nous donne de la connaître, de l'aimer et de l'imiter : ce milieu, c'est la hiérarchie, institution sacrée, savante et forte, qui purifie, illumine et perfectionne, et ainsi nous ramène à Dieu, qui est pureté, lumière et perfection.

Telle est en particulier la hiérarchie des Anges, ainsi nommés parce que, élevés par la bonté divine à un plus haut degré d'être, ils peuvent recevoir une plus grande abondance des bienfaits célestes, et les transmettre aux êtres inférieurs : car Dieu ne se manifeste pas aux hommes directement et par lui-même, mais médiatement et par des ambassadeurs (ἄγγελος). Ce nom d'anges désigne proprement les derniers des esprits bienheureux ; mais il peut très bien s'appliquer aussi aux plus sublimes, qui possèdent éminemment ce qui appartient à leurs subordonnés, tandis qu'au contraire on ne doit pas toujours étendre réciproquement aux plus humbles rangs de la milice céleste ce qui convient aux premiers rangs.

En effet, les pures intelligences ne sont pas toutes de la même dignité ; mais elles sont distribuées en trois hiérarchies, dont chacune comprend trois ordres. Chaque ordre a son nom particulier ; et, parce que tout nom est l'expression d'une réalité, chaque ordre a véritablement ses propriétés et ses fonctions distinctes et spéciales. Ainsi les Séraphins sont lumière et chaleur, les Chérubins science et sagesse, les Trônes constance et fixité : telle apparaît la première hiérarchie. Les Dominations se nomment de la sorte à cause de leur sublime affranchissement de toute chose fausse et vile ; les Vertus doivent ce titre à la mâle et invincible vigueur qu'elles déploient dans leurs fonctions sacrées ; le nom des Puissances rappelle la force de leur autorité et le bon ordre dans lequel elles se présentent à l'influence divine : ainsi est caractérisée la deuxième hiérarchie. Les Principautés savent se guider elles-mêmes et diriger invariablement les autres vers Dieu ; les Archanges tiennent aux Principautés en ce qu'ils gouvernent les Anges, et aux Anges, en ce qu'ils remplissent parfois, comme eux, la mission d'ambassadeurs :

telle est la troisième hiérarchie. Tels sont les neuf chœurs de l'armée céleste.

La première hiérarchie, plus proche de la Divinité, se purifie, s'illumine et se perfectionne plus parfaitement ; elle préside à l'initiation de la deuxième, qui participe, en sa mesure propre, à la pureté, à la lumière et à la perfection, et devient à son tour pour la troisième le canal et l'instrument des grâces divines. Même les choses se passent ainsi dans chaque ordre, et tout esprit reçoit, au degré où il en est capable, un écoulement plus ou moins direct ou médiat de la pureté non souillée, de la lumière surabondante, de la perfection sans limites.

Ainsi tous les membres de la hiérarchie ont ceci de semblable, qu'ils participent à la même grâce, et ceci de différent, qu'ils n'y participent pas à un égal titre, ni avec un égal résultat. Et voilà la double cause de la distinction permanente qu'on reconnaît entre eux, et de l'identité des noms que parfois on leur donne ; tellement que, si les hommes eux-mêmes étaient appelés à exercer des fonctions jusqu'à un certain point angéliques, on pourrait les nommer des Anges.

Ces principes expliquent suffisamment le sens et la raison des formes corporelles sous le voile desquelles sont représentés les Anges. Elles devront être le signe des propriétés qu'ils ont, des fonctions qu'ils remplissent. Ainsi les choses matérielles trouvent leur type dans les esprits, et les esprits en Dieu, qui est tout en tous.

CHAPITRE PREMIER

COMMENT TOUTE ILLUMINATION DIVINE, QUI PAR LA BONTÉ CÉLESTE PASSE AUX CRÉATURES, DEMEURE SIMPLE EN SOI, MALGRÉ LA DIVERSITÉ DE SES EFFETS, ET UNIT LES CHOSES QU'ELLE TOUCHE DE SES RAYONS

Argument. — I. On enseigne que toute lumière, toute grâce spirituelle nous vient du Père et nous ramène à lui. II. Après une invocation au Christ, on se propose d'expliquer les hiérarchies célestes, au moyen des oracles divins, qui, sous la multiplicité du sens figuré, cachent la simplicité du sens littéral. III. On montre que, pour se proportionner à nos forces, l'Écriture représente sous des figures matérielles les choses spirituelles et célestes, et l'on indique comment de ces grossiers symboles notre âme peut s'élever aux contemplations les plus sublimes.

I. Toute grâce excellente, tout don parfait vient d'en haut, et descend du Père des lumières (1). Il y a plus : toute émanation de splendeur, que la céleste bienfaisance laisse déborder sur l'homme, réagit en lui comme principe de simplification spirituelle et de céleste union, et, par sa force propre, le ramène vers l'unité souveraine et la déifique simplicité du Père. Car toutes choses viennent de Dieu et retournent à Dieu, comme disent les saintes Lettres (2).

II. C'est pourquoi, sous l'invocation de Jésus, la lumière

(1) Ép. de S. Jacq., I, 17. — (2) Ép. aux Rom., II, 36.

du Père, oui, la vraie lumière qui éclaire tout homme venant au monde (1), et par qui nous avons obtenu d'aborder le Père, source de lumière, élevons un regard attentif vers l'éclat des divins oracles que nous ont transmis nos maîtres : là, étudions avec bonne volonté ce qui fut révélé, sous le voile de la figure et du symbole, touchant les hiérarchies des esprits célestes. Puis, ayant contemplé d'un œil tranquille et pur ces splendeurs primitives, ineffables, par lesquelles le Père, abîme de divinité, nous manifeste sous des types matériels les bienheureux ordres des anges, replions-nous sur le principe infiniment simple d'où ces splendeurs dérivent. Ce n'est pas à dire toutefois que jamais elles existent en dehors de l'unité qui fait leur fond ; car, lorsque, s'attempérant par providentielle bonté aux besoins de l'homme, pour le spiritualiser et le rendre un, elles se répandent heureusement en rayons multiples, alors même elles gardent essentiellement une identité immuable et une permanente unité ; et sous leur puissante influence, quiconque les accueille, comme il doit, se simplifie et devient un, au degré où il en est personnellement capable. Effectivement ce principe originel de divine lumière ne nous est accessible qu'autant qu'il se voile sous la variété de mystérieux symboles, et qu'avec amour et sagesse il descend, pour ainsi dire, au niveau de notre nature.

III. Aussi le suprême et divin législateur a fait que notre sainte hiérarchie fût une sublime imitation des hiérarchies célestes ; et il a symbolisé les armées invisibles sous des traits palpables et sous des formes composées, afin que, en rapport avec notre nature, ces institutions saintement figuratives l'élevassent jusqu'à la hauteur et à la pureté des types

(1) Jean., I, 8.

qu'elles représentent. Car ce n'est qu'à l'aide d'emblèmes matériels que notre intelligence grossière peut contempler et reproduire la constitution des ordres célestes. Dans ce plan, les pompes visibles du culte nous rappellent les beautés invisibles; les parfums qui embaument les sens représentent les suavités spirituelles; l'éclat des flambeaux est le signe de l'illumination mystique; le rassasiement des intelligences par la contemplation a son emblème dans l'explication de la sainte doctrine; la divine et paisible harmonie des cieux est figurée par la subordination des divers ordres de fidèles, et l'union avec Jésus-Christ par la réception de la divine Eucharistie. Et ainsi de toute autre grâce, les natures célestes y participant d'une façon qui n'est pas de la terre, et l'homme seulement par le moyen de signes sensibles. C'est donc pour nous diviniser en la forme où cela se pouvait, que nous avons été miséricordieusement initiés au secret des hiérarchies célestes par la nôtre qui en est comme le rudiment, et associés à elles dans la participation aux choses sacrées; et les paroles de la sainte Écriture ne dépeignent les pures intelligences sous des images matérielles, que pour nous faire passer du corps à l'esprit, et des pieux symboles à la sublimité des pures essences.

CHAPITRE II

QU'ON DONNE TRÈS BIEN L'INTELLIGENCE DES CHOSES DIVINES ET CÉLESTES PAR LE MOYEN DE SIGNES QUI NE LEUR RESSEMBLENT PAS

Argument. — I. On expose la division de tout l'ouvrage. II. On avertit que les symboles sous lesquels sont dépeintes les choses spirituelles et célestes ne leur ressemblent pas ; et l'on prévient une objection, en faisant voir pourquoi les êtres moins nobles sont employés préférablement aux plus nobles dans ces descriptions figuratives. III. On montre qu'en ce sujet il y a deux manières de procéder : l'une qui offre les réalités sous le déguisement des signes qui leur ressemblent, l'autre sous des formes qui leur sont diamétralement opposées ; comme il y a deux manières de parler de Dieu, l'une par affirmations, l'autre par négations. IV. On enseigne que nulle chose n'est mauvaise de tout point ; et l'on explique comment la colère, la concupiscence et les autres passions pareilles peuvent être attribuées aux Anges. V. On rappelle que les Écritures désignent Dieu lui-même par le nom des substances de tous les degrés, suprême, inférieur et intermédiaire.

I. J'ai cru devoir procéder ainsi : exposer d'abord le but des différentes hiérarchies, et le profit qui revient à leurs membres divers ; puis célébrer les chœurs célestes, d'après ce que nous en apprennent les saints enseignements ; enfin dire sous quelles formes les ordres invisibles nous sont représentés dans les Écritures, et à quelle conception toute spirituelle ces symboles nous doivent ramener. Car il ne faut

pas imaginer, avec l'ignorance impie du vulgaire, que ces nobles et pures intelligences aient des pieds et des visages, ni qu'elles affectent la forme du bœuf stupide, ou du lion farouche, ni qu'elles ressemblent en rien à l'aigle impérieux, ou aux légers habitants des airs (1). Non encore ; ce ne sont ni des chars de feu qui roulent dans les cieux, ni des trônes matériels destinés à porter le Dieu des dieux (2), ni des coursiers aux riches couleurs, ni des généraux superbement armés (3), ni rien de ce que les Écritures nomment dans leur langage si fécond en pieux symboles (4). Car, si la théologie a voulu recourir à la poésie de ces saintes fictions, en parlant des purs esprits, ce fut, comme il a été dit, par égard pour notre mode de concevoir, et pour nous frayer vers les réalités supérieures ainsi crayonnées un chemin que notre faible nature peut suivre.

II. Quiconque applaudit aux religieuses créations sous lesquelles on peint ces pures substances, que nous n'avons ni vues, ni connues, doit se souvenir que ce grossier dessein ne ressemble pas à l'original, et que toutes les qualifications imposées aux anges ne sont, pour ainsi dire, qu'imaginaires.

D'autre part, il y en a qui veulent que la théologie, quand elle prête un corps aux choses qui n'en ont pas, respecte du moins leur noblesse naturelle, et les dépeigne sous les formes les plus pures et les plus spiritualisées en quelque sorte, et n'aille pas appliquer les plus ignobles conditions du multiple à des substances simples et spirituelles. Car ainsi, croient-ils, notre pensée apprendrait à s'élever, et de sublimes vérités ne seraient pas défigurées par d'inconvenantes comparaisons : faire autrement, c'est outrager les vertus célestes et

(1) Ézéch., 1, 7. — (2) Daniel, 7, 9. — (3) Zach., 1, 8. — (4) 11. Machab., 3, 25 ; Josué, 5, 13.

fausser notre esprit fixé sur de profanes symboles. Car peut-être va-t-il imaginer que le ciel tressaille donc sous les pas des lions et des chevaux, ou retentit d'hymnes mugissantes, et qu'on y voit toute une république d'oiseaux et d'autres animaux encore et des objets purement matériels : tous êtres plus ou moins stupides et pleins de passions diverses dont le texte sacré rappelle l'impertinente idée, en établissant une ressemblance énigmatique là où il n'y pas de ressemblance réelle.

A cela je réponds : tout homme studieux de la vérité découvrira la sagesse des saints oracles en cette peinture des intelligences célestes, et comment il fut pourvu avec bonheur à ce que ni les vertus divines ne fussent indignement rabaissées, ni notre esprit trop plongé en de basses et terrestres imaginations. Au reste, si l'on revêt de corps et de formes ce qui n'a ni corps ni formes, ce n'est pas seulement parce que nous ne pouvons avoir l'intuition directe des choses spirituelles, et qu'il nous faut le secours d'un symbolisme proportionné à notre faiblesse, et dont le langage sensible nous initie aux connaissances d'un monde supérieur ; c'est encore parce qu'il est bon et pieux que les divines Lettres enveloppent sous le mystère d'énigmes ineffables, et dérobent au vulgaire la mystérieuse et vénérable nature des esprits bienheureux.

Car chacun n'est pas saint, et la science n'est pas pour tous, disent les Écritures (1). Si donc quelqu'un réprouve ces emblèmes imparfaits, prétextant qu'il répugne d'exposer ainsi les beautés saintes et essentiellement pures sous de méprisables dehors, nous ferons simplement observer que cet enseignement se fait en deux manières.

III. Effectivement, on conçoit que la vérité puisse s'offrir

(1) I. Cor., 8. 7.

sous les traits sacrés de figures auxquelles elle ressemble, ou bien sous le déguisement de formes qui lui sont diamétralement opposées. Ainsi, dans le mystérieux langage des livres sacrés, l'adorable et suressentielle nature de notre Dieu bienheureux se nomme quelquefois Verbe, intelligence, essence (1), comme pour exprimer sa raison et sa sagesse. Son existence si souverainement essentielle, et seule cause véritable de toutes les existences, y est comparée à la lumière (2), et s'appelle vie. Mais quoique ces nobles et pieuses manières de dire paraissent mieux aller que les symboles purement matériels, elles sont loin toutefois de représenter la divine réalité qui surpasse toute essence et toute vie, que nulle lumière ne reflète, et dont n'approche ni raison, ni intelligence quelconque. Souvent encore, prenant l'opposé, et élevant notre pensée, les Écritures nomment cette substance invisible, immense, incompréhensible (3), indiquant ainsi ce qu'elle n'est pas, et non point ce qu'elle est. Et ces paroles me semblent plus dignes; car, si j'en crois nos saints et traditionnels enseignements, quoique nous ne connaissions pas cet infini suressentiel, incompréhensible, ineffable, cependant nous disons avec vérité qu'il n'est rien de tout ce qui est. Si donc, dans les choses divines, l'affirmation est moins juste, et la négation plus vraie, il convient qu'on n'essaie point d'exposer, sous des formes qui leur soient analogues, ces secrets enveloppés d'une sainte obscurité; car ce n'est point abaisser, c'est relever au contraire les célestes beautés que de les dépeindre sous des traits évidemment inexacts, puisqu'on avoue par là qu'il y a tout un monde entre elles et les objets matériels.

(1) Jean, 1, 1; Ps. 135,5. — (2) Jean, 1, 4. — (3) 1, Timoth. 6, 16; Rom. 11, 33; Ps. 144, 13.

Que ces défectueux rapprochements aident notre pensée à s'élever, c'est, je crois, ce qu'un homme réfléchi ne voudra pas nier; car il est probable que de plus majestueux symboles séduisent certains esprits, qui se représentent les natures célestes comme des êtres brillants d'or et d'un splendide éclat, riches, magnifiquement vêtus, rayonnant d'une douce lumière, enfin affectant je ne sais quelles autres formes que la théologie prête aux bienheureux archanges. C'est afin de désabuser ceux qui ne soupçonnent rien au-dessus des beautés du monde sensible, et pour élever sagement leur pensée, que les saints docteurs ont cru devoir adopter ces images si dissemblables ; car ainsi les formes abjectes ne peuvent séduire sans retour ce qu'il y a de matériel en nous, parce que leur grossièreté même réveille et soulève la partie supérieure de nos âmes; et de la sorte ceux mêmes qui sont épris des choses terrestres jugent faux et invraisemblable que de si difformes inventions ressemblent aucunement à la splendeur des réalités célestes et divines. Du reste il faut se souvenir que rien de ce qui existe n'est radicalement dépouillé de quelque beauté; car toutes choses sont éminemment bien, dit la vérité même (1).

IV. Toutes choses donc offrent matière aux plus nobles contemplations; et il est permis de présenter le monde purement spirituel sous l'enveloppe si peu assortie cependant du monde matériel, étant avéré d'ailleurs que ces formes vont au premier d'une tout autre manière qu'au second. Effectivement, chez les créatures privées de raison, l'irritation n'est qu'une fougue passionnelle, et leur colère un mouvement tout à fait fatal; mais quand on parle de l'indignation des êtres spirituels, on veut au contraire marquer la mâle énergie de

(1) Genèse, 1, 31.

leur raison, et leur invincible persistance dans l'ordre divin et immuable. Également nous disons que la brute a des goûts aveugles et grossiers, des sortes de penchants qu'une disposition naturelle ou l'habitude lui a forcément imposés, et une puissance irrésistible des appétits sensuels qui la poussent vers le but sollicité par les exigences de son organisme. Quand donc, imaginant des ressemblances éloignées, nous attribuons de la convoitise aux substances spirituelles, il faut comprendre que c'est un divin amour pour le grand Esprit qui surpasse toute raison et toute intelligence; que c'est un immuable et ferme désir de la contemplation éminemment chaste et inaltérable, et de la noble et éternelle union avec cette sainte et sublime clarté, avec cette beauté souveraine qui n'a pas de déclin. De même, par leur fougue impétueuse, on prétend désigner la magnanime et inébranlable constance qu'elles puisent dans un pur et perpétuel enthousiasme pour la divine beauté, et dans un généreux dévouement à ce qui est vraiment aimable. Enfin, par silence et insensibilité, nous entendons, chez les brutes et chez les êtres inanimés, la privation de la parole et du sentiment; mais en appliquant ces mots aux substances immatérielles et intelligentes, nous voulons dire que leur nature supérieure n'est point soumise à la loi d'un langage fugitif et corporel, ni à notre sensibilité organique, et indigne de purs esprits.

Ce n'est donc point inconvenant de déguiser les choses célestes sous le voile des plus méprisables emblèmes ; d'abord, parce que la matière, tirant son existence de celui qui est essentiellement beau, conserve dans l'ordonnance de ses parties quelques vestiges de la beauté intelligible; ensuite parce que ces vestiges mêmes nous peuvent ramener à la pureté des formes primitives, si nous sommes fidèles aux règles antérieurement tracées, c'est-à-dire, si nous distinguons en

quel sens différent une même figure s'applique avec égale justesse aux choses spirituelles et aux choses sensibles.

V. Du reste la théologie mystique, comme on sait, n'emploie pas seulement ce langage saintement figuratif, quand il s'agit des ordres célestes, mais aussi quand elle parle des attributs divins. Ainsi, tantôt voilée sous les plus nobles substances, la divinité est le soleil de justice (1), l'étoile du matin dont le lever se fait au fond des cœurs pieux (2), ou la lumière spirituelle qui nous enveloppe de ses rayons : tantôt, revêtant de plus grossiers symboles, c'est un feu qui brûle sans consumer (3), une eau qui donne la vie à satiété, et qui, pour parler en figure, descend en nos poitrines, et coule à flots intarissables (4) : tantôt enfin, déguisée sous des objets infimes, c'est un parfum de bonne odeur (5), c'est une pierre angulaire (6). Même les Écritures la présentent sous des formes animales (7), la comparant au lion, à la panthère, au léopard et à l'ours en fureur. Mais il y a quelque chose qui pourrait sembler plus injurieux et moins exact encore : c'est que le Seigneur s'est nommé lui-même un ver de terre (8), comme l'enseignent nos maîtres dans la foi.

De la sorte tous ceux qui, pleins d'une divine sagesse, parlent le langage de l'inspiration sacrée, conservent aux choses saintes leur pureté originelle, au moyen de ces imparfaites et vulgaires indications; et ils usent tellement de cet heureux symbolisme, que d'un côté, ni les profanes ne pénètrent le mystère, ni les hommes d'attention pieuse ne s'attachent rigoureusement à ces paroles purement figuratives; et que d'autre part, les réalités célestes brillent à travers des formules négatives qui respectent la vérité, et des comparai-

(1) Malach., 4, 2. — (2) Apoc., 22, 16. — (3) Exod., 3, 2. — (4) Jean. 7, 38. — (5) Cant., 1, 2. — (6) Éphés., 2, 20. — (7) Osée, 13, 7. — (8) Ps., 21, 7.

sons dont la justesse se cache sous l'apparence d'un objet ignoble. Il n'est donc pas mal, pour les raisons qu'on a dites, de donner aux natures spirituelles des formes qui ne leur ressemblent que de si loin. Effectivement, si la difficulté de comprendre nous a poussés à la recherche, et si une scrupuleuse investigation nous a portés jusqu'à la hauteur des choses divines, peut-être le devons-nous aux méprisables apparences imposées aux saints anges; car ainsi notre esprit, ne pouvant se faire à ces repoussantes images, était sollicité de se dépouiller de toute conception matérielle, et s'accoutumait avec bonheur à s'élever du symbole jusqu'à la pureté du type. Ceci soit dit pour justifier les Écritures d'avoir déguisé les natures célestes sous l'emblème obscur des êtres corporels.

Maintenant il faut définir ce que nous entendons par la hiérarchie, et quels avantages reviennent à ceux qui s'y font initier. Or, je supplie mon Jésus-Christ (s'il est permis de l'appeler mien), de me guider en ces discours, lui qui inspire tout bon enseignement sur les hiérarchies.

Pour vous, mon fils, selon la loi sacrée de la tradition sacerdotale, recevez avec de saintes dispositions des paroles saintes; devenez divin par cette initiation aux choses divines; cachez au fond de votre cœur les mystères de ces doctrines d'unité, et ne les livrez pas aux profanations de la multitude. Car, comme disent les oracles, il ne faut pas jeter aux pourceaux l'éclat si pur et la beauté si splendide des perles spirituelles.

CHAPITRE III

ON EXPOSE LA DÉFINITION DE LA HIÉRARCHIE ET SON UTILITÉ

ARGUMENT. — I. On définit la hiérarchie. II. On expose quel est le but de la hiérarchie, et quelle subordination elle réclame; on montre que sa beauté consiste dans l'imitation de la Divinité, et qu'elle remplit le triple ministère de purifier, d'illuminer et de perfectionner. III. On explique les devoirs respectifs de ceux qui sont ministres et sujets de cette purification, de cette illumination et de cette perfection.

I. Selon moi, la hiérarchie est à la fois ordre, science et action, se conformant, autant qu'il se peut, aux attributs divins, et reproduisant par ses splendeurs originelles comme une expression des choses qui sont en Dieu. Or, la beauté incréée, parce qu'elle est simple, bonne et principe de perfection, est pure aussi de tout vil alliage; toutefois, et selon les dispositions personnelles de chacun, elle communique aux hommes sa lumière, et, par un mystère divin, les refait au modèle de sa souveraine et immuable perfection.

II. Le but de la hiérarchie est donc d'assimiler et d'unir à Dieu, qu'elle adore comme maître et guide de sa science et de ses fonctions saintes. Car, contemplant d'un œil assuré la beauté suréminente, elle la retrace en soi, comme elle peut; et elle transforme ses adeptes en autant d'images de Dieu (1) :

(1) Matth., 5, 48.

purs et splendides miroirs où peut rayonner l'éternelle et ineffable lumière, et qui, selon l'ordre voulu, renvoient libéralement sur les choses inférieures cette clarté empruntée dont ils brillent. Car ni les initiateurs, ni les initiés des cérémonies sacrées ne doivent s'ingérer en des fonctions qui n'appartiennent pas à leur ordre respectif; même ce n'est qu'à la condition d'une nécessaire dépendance qu'on peut aspirer aux divines splendeurs, et les contempler avec le respect convenable, et imiter la bonne harmonie des esprits célestes.

Ainsi, par ce mot de hiérarchie, on entend un certain arrangement et ordonnance sainte, image de la beauté incréée, célébrant en sa sphère propre, avec le degré de pouvoir et de science qui lui revient, les mystères illuminateurs, et s'essayant à retracer avec fidélité son principe originel. Effectivement la perfection des membres de la hiérarchie est de s'approcher de Dieu par une courageuse imitation, et, ce qui est plus sublime encore, de se rendre ses coopérateurs (1), comme dit la parole sainte, et de faire éclater en eux, selon leur force propre, les merveilles de l'action divine.

C'est pourquoi l'ordre hiérarchique étant que les uns soient purifiés et que les autres purifient; que les uns soient illuminés et que les autres illuminent; que les uns soient perfectionnés et que les autres perfectionnent; il s'ensuit que chacun aura son mode d'imiter Dieu. Car cette bienheureuse nature, si l'on me permet une si terrestre locution, est absolument pure et sans mélange, pleine d'une éternelle lumière, et si parfaite qu'elle exclut tout défaut; elle purifie, illumine et perfectionne; que dis-je? elle est pureté, lumière et perfection même, au-dessus de tout ce qui est pur, lumineux et parfait; principe essentiel de tout bien, origine de toute

(1) I. Cor., 3, 9.

hiérarchie, surpassant même toute chose sacrée par son excellence infinie.

III. Il me semble donc nécessaire que ceux qu'on purifie, ne conservant plus aucune souillure, deviennent libres de tout ce qui a besoin d'expiation; que ceux qu'on illumine soient remplis de la divine clarté, et les yeux de leur entendement exercés au travail d'une chaste contemplation; enfin, que ceux qu'on perfectionne, une fois leur imperfection primitive abolie, participent à la science sanctifiante des merveilleux enseignements qui leur furent déjà manifestés; pareillement, que le purificateur excelle en la pureté qu'il communique aux autres: que l'illuminateur, doué d'une plus grande pénétration d'esprit, également propre à recevoir et à transmettre la lumière, heureusement inondé de la splendeur sacrée, la répande à flots pressés sur ceux qui en sont dignes; enfin, que le dépositaire habile des secrets traditionnels de la perfection initie saintement ses frères à la connaissance des mystères redoutables qu'il a lui-même contemplés. Ainsi, les divers ordres de la hiérarchie coopèrent à l'action divine, chacun selon sa mesure propre; et par la grâce et la force d'en haut, ils accomplissent ce que la divinité possède par nature et excellemment, ce qu'elle opère d'une façon incompréhensible, ce que la hiérarchie manifeste et propose à l'imitation des intelligences généreuses et chères au Seigneur.

CHAPITRE IV

CE QUE SIGNIFIE LE NOM D'ANGES

Argument. — I. On enseigne que Dieu s'est communiqué aux créatures par bonté, et que toutes les créatures participent de Dieu. II. Les Anges sont appelés à une participation plus excellente, et chargés de transmettre aux êtres inférieurs les secrets divins. III. On établit que Dieu ne s'est jamais manifesté dans la pureté de son essence, mais toujours sous le voile de symboles créés ; que les êtres inférieurs vont à Dieu par le ministère d'êtres supérieurs, et que toute hiérarchie renferme trois degrés distincts. IV. On fait voir que le mystère de l'Incarnation fut d'abord annoncé par les Anges, et que le Christ lui-même, dans sa vie mortelle, reçut les prescriptions de son Père par le moyen des saints Anges.

I. Je crois avoir défini, comme il convient, ce que c'est qu'une hiérarchie. Il faut célébrer maintenant celle des anges, et contempler d'un œil tout spiritualisé les fictions vénérables sous lesquelles ils nous apparaissent dans les Écritures. Ainsi les mystérieux symboles nous élèveront à la hauteur de ces pures et célestes substances, et nous louerons le principe de la science hiérarchique avec cette sainteté que sa majesté réclame, et ces actions de grâces que la religion pratique.

Avant tout, on doit dire que Dieu, essence suprême, a fait acte d'amour en donnant à toutes choses leur essence propre, et en les élevant jusqu'à l'être : car il n'appartient qu'à la

cause absolue et à la souveraine bonté d'appeler à la participation de son existence les créatures diverses, chacune au degré où elle en est naturellement capable. C'est pourquoi toutes, elles relèvent de la sollicitude providentielle de Dieu, cause universelle et suressentielle; même elles n'existeraient point, si l'essence nécessaire et le premier principe ne s'était communiqué. Ainsi par cela même qu'elles sont, les choses inanimées participent de Dieu, qui par la sublimité de son essence est l'être de tout; les choses vivantes participent de cette énergie naturellement vitale, si supérieure à toute vie; les êtres raisonnables et intelligents participent de cette sagesse, qui surpasse toute raison et intelligence, et qui est essentiellement et éternellement parfaite. Il est donc certain que les essences diverses sont d'autant plus proches de la divinité, qu'elles participent d'elle en plus de manières.

II. Voilà pourquoi, dans cette libérale effusion de la nature divine, une plus large part dut échoir aux ordres de la hiérarchie céleste qu'aux créatures qui existent simplement, ou qui ont le sentiment sans la raison, ou même qui sont, comme nous, douées d'intelligence. Car s'essayant à imiter Dieu, et, parmi la contemplation transcendante de ce sublime exemplaire, saisis du désir de se réformer à son image, les purs esprits obtiennent de plus abondants trésors de grâce : assidus, généreux et invincibles dans les efforts de leur saint amour pour s'élever toujours plus haut; puisant à sa source la lumière pure et inaltérable, par rapport à laquelle ils s'ordonnent, vivant d'une vie pleinement intellectuelle. Ainsi ce sont eux qui, en premier lieu, et à plusieurs titres, sont admis à la participation de la divinité, et expriment moins imparfaitement, et en plus de manières, le mystère de la nature infinie; de là vient qu'ils sont spécialement et par excellence honorés du nom d'anges, la splendeur divine leur

étant départie tout d'abord, et la révélation des secrets surnaturels étant faite à l'homme par leur entremise. Ainsi les anges nous ont intimé la loi, comme enseignent les saintes Lettres (1). Ainsi, avant et après la loi, les anges conduisaient à Dieu nos illustres ancêtres, tantôt en leur prescrivant des règles de conduite, et les ramenant de l'erreur et d'une vie profane au droit chemin de la vérité (2), tantôt en leur manifestant la constitution de la hiérarchie céleste, ou leur donnant le spectacle mystérieux des choses surhumaines, ou leur expliquant, au nom du ciel, les événements futurs (3).

III. Si quelqu'un veut dire que Dieu s'est révélé immédiatement et par lui-même à de pieux personnages, que celui-là sache par les affirmations positives des Écritures que personne sur terre n'a vu ni ne verra l'essence intime de Dieu (4), mais que ces apparitions saintes se font, pour l'honneur de l'adorable majesté, sous le voile de symboles merveilleux que la nature humaine puisse supporter (5). Or, ces visions retraçant comme une image de la divinité, autant du moins que ce qui a forme peut ressembler à ce qui est sans forme, et par là élevant jusque vers Dieu ceux à qui elles sont accordées, la théologie, dans son langage plein de sagesse, les appelle théophanies; et ce nom leur convient, puisqu'elles communiquent à l'homme une divine lumière et une certaine science des choses divines.

Or, les glorieux patriarches recevaient des esprits célestes l'intelligence de ces mystérieuses manifestations. Car les Écritures n'enseignent-elles pas que Dieu donna lui-même à Moïse ses ordonnances sacrées (6), pour nous faire savoir que

(1) Galat., 3, 19. ; Act., 7, 53. — (2) Matth., 2, 13. ; Act., 11, 13. — (3) Daniel, 7, 10 ; Isaïe, cap. 10. — (4) 1. Jean, 4, 12. — (5) Gen., 3, 8, et 18, 1. — (6) Nomb., 9; Act., 7; Galat., 3.

cette loi n'était que la figure d'une autre sainte et divine économie? Et néanmoins nos maîtres affirment qu'elle nous fut transmise par les anges, pour nous montrer qu'il est dans les exigences de l'ordre éternel que les choses inférieures s'élèvent à Dieu par le moyen des choses supérieures. Et cette règle n'atteint pas seulement les esprits qui soutiennent vis-à-vis l'un de l'autre des rapports de supériorité et d'infériorité, mais bien encore ceux qui sont au même rang, le souverain auteur de tout ordre voulant qu'en chaque hiérarchie il y eût des puissances constituées en premier, second et troisième lieu, afin que les plus élevées fussent guides et maîtresses des autres dans les travaux de l'expiation, de l'illumination et de la perfection.

IV. Aussi voyons-nous que le mystère de la charité du Seigneur fut d'abord révélé aux anges, et qu'ensuite, par leur médiation, la grâce de cette connaissance descendit jusqu'à nous. Le prêtre Zacharie apprit de saint Gabriel que l'enfant qui lui viendrait des cieux, contre toute espérance, serait le prophète de l'opération divine, que Jésus devait miséricordieusement manifester en sa chair, pour le salut du monde (1). Par le même messager divin, Marie sut comment se consommerait en elle le miracle ineffable de l'Incarnation du Verbe (2). Un autre envoyé informa Joseph de l'entier accomplissement des saintes promesses faites à David son aïeul. Ce fut encore un ange qui annonça la bonne nouvelle aux bergers purifiés par le repos et le silence de la solitude, tandis que les chœurs de l'armée céleste enseignaient aux hommes cet hymne de gloire tant répété dans l'univers. Mais, élevant les yeux vers des révélations plus sublimes encore, j'observe que le principe suressentiel des substances célestes, le Verbe, en

(1) Luc, 1, 13. — (2) Ibid.

prenant notre nature sans altération de la sienne, ne dédaigna pas d'accepter l'ordre de choses établi pour l'humanité; même il se soumit docilement aux prescriptions que Dieu son Père lui intima par le ministère des esprits. Ainsi c'est un ange qui fit connaître à Joseph la volonté divine touchant la fuite en Égypte, et également sur le retour en Judée (1). Et toute la vie du Seigneur offre le spectacle de la même subordination; car vous connaissez trop bien la doctrine de nos traditions sacerdotales pour que j'aie besoin de vous rappeler qu'un ange fortifia Jésus agonisant (2), et que le Sauveur lui-même fut appelé ange du grand conseil (3), lorsque, pour opérer heureusement notre rédemption, il prit rang parmi les interprètes de la Divinité; car, comme il dit en cette qualité, tout ce qu'il avait appris du Père, il nous l'a manifesté.

(1) Matth., cap. 2. — (2) Luc, 22. — 43. (3) Isaïe, 9.

CHAPITRE V

POURQUOI ON APPELLE GÉNÉRALEMENT DU NOM D'ANGES TOUTES LES CÉLESTES ESSENCES ?

ARGUMENT. — On enseigne que le nom d'Anges, quoiqu'il convienne proprement au dernier rang de la hiérarchie céleste, peut s'appliquer cependant aux ordres supérieurs ; car ils ont les qualités, et ils peuvent remplir les fonctions, et par suite porter les titres qui appartiennent à leurs subalternes, mais non pas réciproquement.

J'ai fait voir, comme j'ai pu, d'où vient que les Écritures donnent le nom d'anges aux esprits bienheureux. Il me semblerait bon d'examiner maintenant pourquoi la théologie désigne indifféremment par cette commune appellation toutes les natures célestes en général (1), tandis que, dans l'explication de chaque ordre en particulier, elle enseigne que les anges tiennent le dernier rang de la hiérarchie invisible qu'ils complètent, et qu'au-dessus d'eux on trouve la milice des archanges, les principautés, les puissances, les vertus et tous les esprits plus sublimes encore que la tradition nous fait connaître. Or, nous disons que, dans toute constitution hiérarchique, les ordres supérieurs possèdent la lumière et les facultés des ordres inférieurs, sans que ceux-ci aient

(1) Ps., 102; Matth., 2, 5.

réciproquement la perfection de ceux-là. C'est donc justement que, dans la théologie, on appelle anges toute la foule sacrée des intelligences suprêmes, puisqu'elles servent aussi à manifester l'éclat des splendeurs divines. Mais, à aucun titre, les célestes natures du dernier rang ne pouvaient recevoir la dénomination de principautés, de trônes, de séraphins, puisqu'elles ne partagent pas tous les dons des esprits supérieurs. Or, de même que par elles nos saints pontifes sont initiés à la connaissance de l'ineffable clarté qu'elles contemplent, ainsi le dernier ordre de l'armée angélique est élevé à Dieu par les augustes puissances des degrés plus sublimes. On pourrait encore résoudre la difficulté d'une autre sorte, en disant que ce nom d'anges fut donné à toutes les vertus célestes, à raison de leur commune ressemblance avec la Divinité et de leur participation plus ou moins intense à ses splendeurs éternelles.

Mais afin que nulle confusion ne se mêle en nos discours, considérons religieusement ce que les Écritures disent des nobles propriétés de chaque ordre de la hiérarchie céleste.

CHAPITRE VI

QUE LES NATURES CÉLESTES SE DIVISENT EN TROIS ORDRES PRINCIPAUX

ARGUMENT. — On montre : I, que Dieu seul connaît exactement ce qui concerne les ordres angéliques ; II, que les neufs chœurs des Anges forment trois hiérarchies.

I. Quel est le nombre, quelles sont les facultés des divers ordres que forment les esprits célestes? En quelle manière chaque hiérarchie est-elle initiée aux secrets divins ? C'est ce qui n'est exactement connu que par celui qui est l'adorable principe de leur perfection. Toutefois eux-mêmes n'ignorent ni les qualités ni les illuminations dont ils sont particulièrement doués, ni le caractère auguste de l'ordre auquel ils appartiennent. Mais les mystères qui concernent ces pures intelligences et leur sublime sainteté ne sont point choses accessibles à l'homme, à moins qu'on ne soutienne que, par la permission de Dieu, les anges nous ont appris les merveilles qu'ils contemplent en eux-mêmes. C'est pourquoi nous ne voulons rien affirmer de notre chef, mais bien exposer, selon nos forces, ce que les docteurs ont vu dans une sainte intuition et ce qu'ils ont enseigné touchant les bienheureux esprits.

II. Or, la théologie a désigné par neuf appellations diverses

toutes les natures angéliques, et notre divin initiateur les distribue en trois hiérarchies, dont chacune comprend trois ordres. Selon lui, la première environne toujours la divinité et s'attache indissolublement à elle d'une façon plus directe que les deux autres (1), l'Écriture témoignant d'une manière positive que les trônes et ces ordres auxquels on donne des yeux et des ailes, et que l'hébreu nomme chérubins et séraphins, sont immédiatement placés auprès de Dieu et moins séparés de lui que le reste des esprits. Ainsi, d'après la doctrine de nos illustres maîtres, de ces trois rangs résulte une seule et même hiérarchie, la première, qui est la plus divine et qui puise directement à leur source les splendeurs éternelles. Dans la deuxième, on trouve les puissances, les dominations et les vertus. Enfin, la troisième et dernière se compose des anges, des archanges et des principautés.

(1) Ézéch., 1 ; Isaïe, 6.

CHAPITRE VII

DES SÉRAPHINS, DES CHÉRUBINS ET DES TRÔNES QUI FORMENT LA PREMIÈRE HIÉRARCHIE

Argument. — On enseigne: I, ce que signifient les noms de Chérubins, de Séraphins, de Trônes; II, quelle est la dignité de la première hiérarchie, sa force contemplative, sa perfection; III, que les esprits inférieurs sont initiés à la science divine par leurs supérieurs, et les esprits du premier rang par Dieu lui-même, et que tous recueillent avec respect la lumière qui leur est accordée; IV, quelle est la fonction de cette première hiérarchie.

I. Acceptant cette distribution des saintes hiérarchies, nous affirmons que tout nom donné aux intelligences célestes est le signe des propriétés divines qui les caractérisent. Ainsi, au témoignage des hébraïsants, le mot de séraphins signifie lumière et chaleur, et celui de chérubins, plénitude de science ou débordement de sagesse. Il convenait sans doute que la première des hiérarchies célestes fût formée par les plus sublimes esprits; car tel est le rang qu'ils occupent par-dessus tous les autres, que, dans un commerce immédiat et direct, la divinité laisse découler sur eux plus purement et plus efficacement les splendeurs de sa gloire et les connaissances de ses mystères. On les appelle donc flammes brûlantes, trônes, fleuves de sagesse, pour exprimer par cette

dénomination leurs divines habitudes. C'est ainsi que le nom des séraphins indique manifestement leur durable et perpétuel attrait pour les choses divines, l'ardeur, l'intensité, l'impétuosité sainte de leur généreux et invisible élan, et cette force puissante par laquelle ils soulèvent, transfigurent et réforment à leur image les natures subalternes en les vivifiant, les embrasant des feux dont ils sont eux-mêmes dévorés, et cette chaleur purifiante qui consume toute souillure, et enfin cette active, permanente et inépuisable propriété de recevoir et de communiquer la lumière, de dissiper et d'abolir toute obscurité, toutes ténèbres.

Le nom des chérubins montre qu'ils sont appelés à connaître et admirer Dieu, à contempler la lumière dans son éclat originel et la beauté incréée dans ses plus splendides rayonnements; que, participant à la sagesse, ils se façonnent à sa ressemblance et répandent sans envie, sur les essences inférieures, le flot des dons merveilleux qu'ils ont reçus.

Le nom des nobles et augustes trônes signifie qu'ils sont complètement affranchis des humiliantes passions de la terre; qu'ils aspirent, dans leur essor sublime et constant, à laisser loin au-dessous d'eux tout ce qui est vil et bas; qu'ils sont unis au Très-Haut de toutes leurs forces avec une admirable fixité: qu'ils reçoivent d'un esprit pur et impassible les douces visites de la divinité; qu'ils portent Dieu, en quelque manière, et s'inclinent avec un frémissement respectueux devant ses saintes communications.

11. Tel est, selon nous, le sens des noms divers que portent ces esprits. Il nous reste à expliquer la hiérarchie qu'ils forment. Je pense avoir déjà suffisamment marqué que toute hiérarchie a pour but invariable une certaine imitation et ressemblance de la divinité, et que toute fonction qu'elle impose tend à la double fin de recevoir et de conférer une

pureté non souillée, une divine lumière et une parfaite connaissance des saints mystères. Je voudrais maintenant enseigner d'une manière convenable comment l'Écriture comprend l'ordre sublime des intelligences les plus élevées. Sachons d'abord que cette première hiérarchie est également propre à toutes les natures supérieures, qui, venant immédiatement après leur souverain auteur et placées, pour ainsi dire, au voisinage de l'infini, l'emportent sur toute puissance créée, soit visible, soit invisible.

Elles sont donc très éminemment pures, non pas seulement en ce sens que nulle tache, nulle souillure ne les avilit et qu'elles ne subissent pas la loi de nos imaginations matérielles, mais surtout parce que, inaccessibles à tout principe de dégradation et douées d'une sainteté transcendante, elles s'élèvent par là même au-dessus des autres esprits, si divins qu'ils soient; et encore parce qu'elles trouvent, dans un généreux amour de Dieu, la force de se maintenir librement et invariablement en leur ordre propre, et que nulle altération ne leur peut survenir, la raideur d'une volonté invincible les attachant saintement aux fonctions merveilleuses qui leur furent assignées.

Également elles sont contemplatives; et par là je ne veux pas dire qu'elles perçoivent les choses intellectuelles au moyen de symboles sensibles, ni que le spectacle de diverses et pieuses images les élève à Dieu; mais je comprends qu'elles sont inondées d'une lumière qui surpasse toute connaissance spirituelle, et admises, autant que leur nature permet, à la vision de cette beauté suréminente, cause et origine de toute beauté, et qui reluit dans les trois adorables Personnes; je comprends qu'elles jouissent de l'humanité du Sauveur autrement que sous le voile de quelques figures où se retracent ses augustes perfections; car, par l'accès libre

qu'elles ont auprès de lui, elles reçoivent et connaissent directement ses saintes lumières; je comprends enfin qu'il leur est donné d'imiter Jésus-Christ d'une façon plus relevée, et qu'elles participent, selon leur capacité, au premier écoulement qui se fait de ses vertus divines et humaines.

Elles sont parfaites aussi, non point parce qu'elles savent expliquer les mystères cachés sous la variété des symboles, mais parce que, dans leur haute et intime union avec la divinité, elles acquièrent, touchant les œuvres divines, cette science ineffable que possèdent les anges; car ce n'est point par le ministère de quelques autres saintes natures, mais de Dieu immédiatement, qu'elles reçoivent leur initiation. Elles s'élèvent donc à lui sans intermédiaire, par leur vertu propre et par le rang supérieur qu'elles occupent; et par là encore, elles se fixent dans une sainteté immuable et sont appelées à la contemplation de la beauté purement intelligible. Ainsi constituées d'une façon merveilleuse par l'auteur de toute hiérarchie qu'elles entourent au premier rang, elles apprennent de lui les hautes et souveraines raisons des opérations divines.

III. Or, les théologiens enseignent clairement que, par une admirable disposition, les ordres inférieurs des pures intelligences sont instruits des choses divines par les ordres supérieurs, et que les esprits du premier rang à leur tour reçoivent directement de Dieu la communication de la science. Effectivement les saintes Écritures nous montrent tantôt quelques unes de ces natures saintes apprenant de natures plus augustes, que c'est le Seigneur des vertus célestes et le Roi de gloire qui, sous forme humaine, s'élève dans les cieux (1); tantôt quelques autres interrogeant Jésus-Christ en personne, et désirant

(1) Ps., 10.

connaître l'œuvre sacrée de notre rédemption, recueillant les instructions de sa bouche, et informés par lui-même des miracles de sa bonté envers les hommes : c'est moi, dit-il, qui parle justice et jugement pour le salut (1). Ici j'admire comment les essences que leur sublimité place au-dessus de toutes les autres, éprouvent, aussi bien que leurs subalternes, quelque timidité de désir à l'endroit des communications divines : car elles ne débutent point par dire au Seigneur : Pourquoi vos vêtements sont-ils rougis (2)? Mais elles se questionnent d'abord elles-mêmes, manifestant par là leur projet, leur envie de connaître l'auguste merveille, et ne prévenant pas la révélation progressive des lumières célestes.

Ainsi la première hiérarchie des esprits bienheureux est régie par le souverain initiateur même; et parce qu'elle dirige immédiatement vers lui son essor, recueillant autant qu'il se peut la pureté sans tache qui produit la vive lumière, d'où naît la sainteté parfaite, elle se purifie, s'illumine et se perfectionne; oui, pure de tout ce qui est infime, brillante des premiers rayons de la lumière, riche et ornée d'une science sublime qu'elle puise à sa source. Même je pourrais bien dire en un mot que cette dérivation de la science divine est tout ensemble expiation, illumination et perfection; car elle purifie vraiment de toute ignorance, en communiquant à chaque intelligence, selon sa dignité propre, la connaissance des mystères ineffables; elle éclaire aussi, et, par la pureté qu'elle donne, permet aux esprits de contempler au grand jour de cette lumière suréminente les choses qu'ils n'avaient point encore vues; enfin, elle les perfectionne en les confirmant dans la claire intuition des plus magnifiques splendeurs.

IV. Telle est, autant que je puis savoir, la première hiérar-

(1) Isaïe, 63, 1. — (2) Isaïe 1 et 2.

chie des cieux; rangée comme en cercle autour de la divinité, elle l'environne immédiatement, et, parmi les joies d'une connaissance permanente, elle tressaille dans la merveilleuse fixité de cet élan qui emporte les anges. Elle jouit d'une foule de suaves et pures visions; elle brille sous le doux reflet de la clarté infinie; elle est nourrie d'un aliment divin, tout à la fois abondant, puisque c'est la première distribution qui s'en fait, et réellement un, et parfaitement identique, à cause de la simplicité de l'auguste substance. Bien plus, elle a l'honneur d'être associée à Dieu, et de coopérer à ses œuvres, parce qu'elle retrace, autant que peut la créature, les perfections et les opérations divines. Elle connaît d'une façon surémi-nente plusieurs ineffables mystères, et entre, selon sa capacité, en participation de la science du Très-Haut. Effectivement la théologie a enseigné à l'humanité les hymnes que chantent ces sublimes esprits, et où l'on découvre l'excellence de la lumière qui les inonde : car, pour parler le langage terrestre, quelques-uns d'entre eux répètent avec le fracas des grandes eaux : Bénie soit la gloire de Dieu du saint lieu où il réside(1)! Et d'autres font retentir ce majestueux et célèbre cantique : Saint, saint, saint est le Seigneur des armées; toute la terre est pleine de sa gloire (2)!

Mais nous avons expliqué à notre façon ces chants sacrés des cieux dans le traité des hymnes divins, où il nous semble avoir éclairci suffisamment cette matière. Je me contente de rappeler ici que la première hiérarchie, initiée par l'infinie charité à la connaissance des divins mystères, les transmet avec bienfaisance aux hiérarchies inférieures. Pour tout dire en un mot, elle leur enseigne que la majesté terrible, digne de toute louange, et au-dessus de toute bénédiction, doit être

(1) Ézéch., 3, 12. — (2) Isaïe, 6, 3.

connue et glorifiée autant qu'il se peut, par les intelligences auxquelles le Seigneur se communique, puisqu'au témoignage de l'Écriture, elles sont, par leur sublimité divine, comme d'augustes et saints lieux où la divinité repose. Elle leur enseigne que l'unité très simple, subsistant en trois personnes, embrasse dans les soins de sa providence la création entière, depuis les plus nobles essences des cieux jusqu'aux plus viles substances de la terre ; car elle est le principe éternel et la cause de toutes les créatures, qu'elle étreint par un lien merveilleux, ineffable.

CHAPITRE VIII

DE LA SECONDE HIÉRARCHIE, QUI SE COMPOSE DES DOMINATIONS, DES VERTUS ET DES PUISSANCES

Argument. — I. On explique ce que signifient les noms des Dominations, des Vertus et des Puissances ; et comment cette seconde hiérarchie reçoit l'illumination divine. II. On fait comprendre de quelle façon les esprits inférieurs reçoivent la lumière par le moyen des esprits supérieurs.

I. Passons maintenant à la seconde classe des célestes intelligences, et, d'un œil spiritualisé, essayons de contempler les dominations et les admirables phalanges des puissances et des vertus ; car toute appellation donnée à ces êtres supérieurs révèle les propriétés augustes par lesquelles ils se rapprochent de la divinité.

Ainsi le nom des saintes dominations désigne, je pense, leur spiritualité sublime et affranchie de toute entrave matérielle, et leur autorité à la fois libre et sévère, que ne souille jamais la tyrannie d'aucune vile passion. Car, ne subissant ni la honte d'aucun esclavage, ni les conditions d'une dégradante chute, ces nobles intelligences ne sont tourmentées que du besoin insatiable de posséder celui qui est la domination essentielle et l'origine de toute domination ; elles se façonnent

elles-mêmes et façonnent les esprits subalternes à la divine ressemblance; méprisant toutes choses vaines, elles tournent leur activité vers l'être véritable, et entrent en participation de son éternelle et sainte principauté.

Le nom sacré des vertus me semble indiquer cette mâle et invincible vigueur qu'elles déploient dans l'exercice de leurs divines fonctions, et qui les empêche de faiblir et de céder sous le poids des augustes lumières qui leur sont départies. Ainsi portées avec énergie à imiter Dieu, elles ne font pas lâchement défaut à l'impulsion céleste; mais contemplant d'un œil attentif la vertu sur-essentielle, originale, et s'appliquant à en reproduire une parfaite image, elles s'élèvent de toutes leurs forces vers leur archétype, et à leur tour s'inclinent, à la façon de la divinité, vers les essences inférieures pour les transformer.

Le nom des célestes puissances, qui sont de même hiérarchie que les dominations et les vertus, rappelle l'ordre parfait dans lequel elles se présentent à l'influence divine, et l'exercice légitime de leur sublime et sainte autorité. Car elles ne se livrent pas aux excès d'un tyrannique pouvoir; mais s'élançant vers les choses d'en haut, avec une impétuosité bien ordonnée, et entraînant avec amour vers le même but les intelligences moins élevées, d'un côté elles travaillent à se rapprocher de la puissance souveraine et principale; et de l'autre, elles la réfléchissent sur les ordres angéliques par les admirables fonctions qu'il leur est donné de rempiir. Ornée de ces qualités sacrées, la seconde hiérarchie des esprits célestes obtient pureté, lumière et perfection, en la manière que nous avons dite, par les splendeurs divines que lui transmet la première hiérarchie, et qui ne lui viennent ainsi qu'au second degré de leur manifestation.

II. Ainsi la communication de la science, qui se fait à un

ange par le ministère d'un autre ange, explique comment les dons célestes semblent perdre de leur éclat, à mesure que, s'éloignant de leur origine, ils s'abaissent sur des êtres moins élevés. Car comme nos maîtres dans les choses saintes enseignent que l'intuition pure nous instruit plus parfaitement que toute communication médiatement reçue, de même je pense que la participation directe, à laquelle sont appelés les anges supérieurs, leur manifeste mieux la divinité, que s'ils étaient initiés par d'autres créatures.

C'est pour cela aussi que notre tradition sacerdotale dit que les esprits du premier rang purifient, illuminent et perfectionnent les intelligences moins nobles, qui, par ce moyen, s'élèvent vers le principe sur-essentiel de toutes choses, et entrent, autant que leur condition permet, en part de la pureté, de l'illumination et de la perfection mystiques. Car c'est une loi générale, établie par l'infinie sagesse, que les grâces divines ne sont communiquées aux inférieurs que par le ministère des supérieurs. Vous trouverez cette doctrine exprimée dans les Écritures. Ainsi quand Dieu, par clémence paternelle, eut châtié Israël prévaricateur, en le livrant pour sa conversion et son salut au joug odieux des nations barbares, il voulut encore, essayant de ramener au bien les tendres objets de sa sollicitude, briser leurs chaînes et les rétablir en la douceur de leur antique félicité : or, en cette circonstance, un homme de Dieu, nommé Zacharie, vit un de ces anges qui entourent la divinité au premier rang (1) (car comme j'ai dit, la dénomination d'anges est commune à toutes les célestes essences). L'auguste intelligence recevait de Dieu même de consolantes paroles; à sa rencontre s'avançait un esprit d'ordre inférieur, comme pour connaître ce

(1) Zach., 1, 22.

qui avait été révélé. Et effectivement, informé du conseil divin par cette initiation mystérieuse, il eut ordre d'en instruire à son tour le prophète, qui apprit ainsi que Jérusalem au sein de l'abondance se réjouirait de la multitude de ses habitants. Un autre théologien, Ezéchiel, nous fait savoir (1) que le Seigneur très glorieux, qui règne sur les chérubins, porta ce décret dans son adorable justice : que dans les châtiments paternels qui devaient corriger, comme il a été dit, le peuple israélite, les innocents seraient miséricordieusement séparés des coupables. Cette disposition est communiquée au premier des chérubins dont les reins brillent sous une ceinture de saphir, et qui a revêtu la robe flottante des pontifes. En même temps, il reçoit ordre de transmettre le secret divin aux autres anges armés de haches. Car pour lui, il doit traverser Jérusalem, et placer un signe sur le front des hommes innocents ; et aux autres il est dit : Suivez-le au travers de la ville ; frappez, et que votre œil ne se laisse point attendrir ; mais n'approchez pas de ceux qui sont marqués du signe. N'est-ce point par semblable disposition qu'un ange dit à Daniel : Le décret est prononcé (2)? et qu'un esprit du premier ordre va prendre des charbons ardents au milieu des chérubins (3) ? Et ne reconnaît-on pas plus nettement encore cette distinction hiérarchique des anges, en voyant un chérubin placer ces charbons dans les mains de cet autre qui est revêtu de l'étole sacrée ? en voyant qu'on appelle l'archange Gabriel et qu'on lui dit : Fais entendre cette vision au prophète (4) ? en apprenant enfin tout ce que rapportent les théologiens touchant l'admirable subordination des chœurs angéliques ? Type auguste que notre hiérarchie doit repro-

(1) Ezéch., 9, 10 et suiv. — (2) Dan., 9. 23. — (3) Ezéch., 10. (4) Dan., 8, 16.

duire aussi parfaitement qu'il lui est possible, pour être comme un reflet de la beauté des anges, et pour nous élever par leur ministère vers le principe absolu de toute suprématie et autorité.

CHAPITRE IX

DE LA DERNIÈRE HIÉRARCHIE CÉLESTE, QUI COMPREND LES PRINCIPAUTÉS LES ARCHANGES ET LES ANGES

ARGUMENT. — On expose : I, ce que signifie le nom des Principautés, II, des Archanges et des Anges, et quelles sont leurs fonctions respectives. III. On prouve qu'il ne faut pas accuser les Anges du peu de profit que certaines âmes tirent de leur direction, ni eux, ni Dieu ne faisant défaut à personne ; IV, que la Providence divine embrasse tous les peuples, quoique Israël ait été nommé la part spéciale du Seigneur.

I. Il nous reste à considérer la dernière des hiérarchies célestes en laquelle brillent les saintes principautés, les archanges et les anges. Mais je crois qu'il faut d'abord constater, comme nous pourrons, le sens de leurs nobles qualifications. Or, le nom des célestes principautés fait voir qu'elles ont le secret divin de commander, avec ce bon ordre qui convient aux puissances supérieures : de se diriger invariablement elles-mêmes et de guider avec autorité les autres vers celui qui règne par-dessus tout ; de se former, au degré où c'est possible, sur le modèle de sa principauté originale et de manifester enfin son autorité souveraine par la belle disposition de leurs propres forces.

II. L'ordre des archanges appartient à la même division

que les saintes principautés. Il est vrai toutefois, comme j'ai dit ailleurs, qu'ils forment aussi une seule et même division avec les anges. Mais comme toute hiérarchie comprend de premières, de secondes et de troisièmes puissances, l'ordre sacré des archanges est un milieu hiérarchique où les extrêmes se trouvent harmonieusement réunis. En effet, il a quelque chose de commun avec les principautés et avec les anges tout ensemble. Comme les unes, il se tient éperdument tourné vers le principe suressentiel de toutes choses, et s'applique à lui devenir semblable, et mène les anges à l'unité par l'invisible ressort d'une autorité sage et régulière ; comme les autres, il remplit les fonctions d'ambassadeur, et, recevant des natures supérieures la lumière qui lui revient, il la transmet avec divine charité d'abord aux anges et ensuite par eux à l'humanité, selon les dispositions propres de chaque initié. Car, comme on l'a déjà vu, les anges viennent compléter les différents ordres des esprits célestes, et ce n'est qu'en dernier lieu et après tous les autres que leur échoit la perfection angélique. Pour cette raison et eu égard à nous, le nom d'anges leur va mieux qu'aux premiers, les fonctions de leur ordre nous étant plus connues et touchant le monde de plus près. Effectivement il faut estimer que la hiérarchie supérieure et plus proche par son rang du sanctuaire de la divinité, gouverne la seconde par des moyens mystérieux et secrets ; à son tour, la seconde, qui renferme les dominations, les vertus et les puissances, conduit la hiérarchie des principautés, des archanges et des anges d'une façon plus claire que ne fait la première, mais plus cachée aussi que ne fait la troisième ; celle-ci enfin, qui nous est mieux connue, régit les hiérarchies humaines l'une par l'autre, afin que l'homme s'élève et se tourne vers Dieu, communie et s'unisse à lui, en suivant les mêmes degrés par lesquels, au moyen de la merveilleuse

subordination des hiérarchies diverses, la divine bonté a fait descendre vers nous les saintes émanations des lumières éternelles. C'est pourquoi les théologiens assignent aux anges la présidence de nos hiérarchies, attribuant à saint Michel le gouvernement du peuple juif et à d'autres le gouvernement d'autres peuples (1) ; car l'Éternel a posé les limites des nations en raison du nombre de ses anges (2).

III. Si l'on demande comment donc il s'est fait que les Hébreux seuls furent appelés à la connaissance de la vérité, nous répondrons qn'il ne faut pas imputer à l'administration des bons anges la chute universelle des peuples dans l'idolâtrie; mais que, de leur propre mouvement, les hommes eux-mêmes sont sortis de la voie qui mène à Dieu, entraînés par orgueil et perversité dans le culte honteux des divinités mensongères. Au reste, nous avons des preuves que les mêmes choses arrivèrent à Israël. « Tu as rejeté la connaissance de Dieu, dit le prophète, et tu es allé après les désirs de ton cœur (3). » Car ni la fatalité ne domine notre vie, ni la liberté des créatures ne saurait éteindre les lumières que leur envoie la divine Providence; seulement, à raison de l'inégalité que présentent les différents esprits, ou bien ils ne participent nullement, par suite d'une triste résistance, à l'effusion des splendeurs célestes, ou bien le rayon divin, malgré son unité, sa simplicité parfaite, son immutabilité et sa plénitude, leur est communiqué en des proportions diverses avec plus ou moins d'abondance, plus ou moins de clarté. Et effectivement, les autres nations d'où nous avons nous-mêmes élevé les yeux vers cet immense océan de lumière à la participation de laquelle tous sont libéralement conviés, les autres nations n'étaient point régies par je ne sais

(1) Dan., 10. — (2) Deutér., 32. — (3) Osée, 4.

quels dieux étrangers, mais bien par l'unique principe de tout; et l'ange gardien de chacune d'elles entraînait vers la vérité souveraine les hommes de bonne volonté. Et ici rappelez-vous en preuve Melchisédech, cet homme si aimé des cieux, zélé pontife, non pas d'imaginaires divinités, mais du Très-Haut qui est seul réellement Dieu (1). Or, les théologiens ne l'appellent pas seulement serviteur de l'Éternel, ils le nomment encore prêtre, pour montrer aux esprits clairvoyants que non seulement il était resté fidèle à celui qui est, mais qu'il initiait aussi ses frères à la connaissance de la seule vraie divinité.

IV. Je veux rappeler encore à votre science sacerdotale que les soins providentiels et l'absolu pouvoir de Dieu furent manifestés en songe à Pharaon par l'ange des Égyptiens (2) et à Nabuchodonosor par l'ange de Babylone (3), et que Joseph et Daniel, serviteurs du vrai Dieu, et qui égalaient presque les anges en sainteté, furent préposés à ces peuples pour expliquer les visions figuratives dont la divinité leur avait à eux-mêmes appris le secret, par le ministère des célestes esprits : car il n'y a qu'un seul principe de tout et une seule providence. C'est pourquoi on ne doit pas s'imaginer qu'une sorte de hasard ait fait échoir à Dieu le gouvernement de la Judée, et qu'en dehors de son empire, les anges, ses rivaux, ou ses adversaires, ou même quelques autres dieux, président aux destinées du reste du monde. Certes, si on les comprend bien, nos Lettres sacrées ne veulent pas dire que Dieu ait partagé avec d'autres dieux ou avec les anges l'administration de l'univers, tellement qu'en cette division la nation hébraïque fût devenue son lot; mais elles veulent dire qu'une même et universelle providence, ayant spécialement désigné

(1) Gen.; 14. — (2) Gen., 41. — (3) Dan., 2.

certains anges, commit à leur garde le salut de tous les hommes, et que, parmi l'infidélité générale, les enfants de Jacob conservèrent presque seuls le trésor des saintes lumières et la connaissance du Très-Haut. De là vient que l'Écriture, présentant Israël comme voué au culte du vrai Dieu : « Il est devenu la portion du Seigneur, ajoute-t-elle (1). » Et à dessein de montrer qu'à l'égal des autres peuples, Israël avait été confié à l'un des anges, pour apprendre sous sa conduite à connaître le principe unique de toutes choses, elle rapporte que saint Michel est le guide sacré des juifs (2). Par là, elle nous fait entendre qu'il n'y a dans l'univers qu'une seule et même providence infiniment élevée par sa nature au-dessus de toutes puissances visibles et invisibles ; que l'ange préposé à chaque nation attire vers la divinité, comme vers leur propre principe, ceux qui le suivent de tout l'effort de leur bonne volonté.

(1) Deutér., 32. — (2) Dan., 10.

CHAPITRE X

RÉSUMÉ ET CONCLUSION DE CE QUI A ÉTÉ DIT TOUCHANT L'ORDRE ANGÉLIQUE

ARGUMENT. — On fait voir : I, que les plus élevés des Anges sont éclairés d'une lumière plus parfaite ; II, que la subordination hiérarchique se maintient dans cette transmission de lumière ; III, que les Anges et les hommes sont doués d'une triple faculté.

I. De ce qui a été dit, on doit inférer que les intelligences du premier rang qui approchent le plus de la divinité, saintement initiées par les splendeurs augustes qu'elles reçoivent immédiatement, s'illuminent et se perfectionnent sous l'influence d'une lumière à la fois plus mystérieuse et plus évidente ; plus mystérieuse, parce qu'elle est plus spirituelle et douée d'une plus grande puissance de simplifier et d'unir ; plus évidente, parce qu'alors, puisée à sa source, elle brille de son éclat primitif, qu'elle est plus entière et qu'elle pénètre mieux ces pures essences. A cette première hiérarchie obéit la deuxième, celle-ci commande à la troisième et la troisième est préposée à la hiérarchie des hommes ; et ainsi, par divine harmonie et juste proportion, elles s'élèvent l'une par l'autre vers celui qui est le souverain principe et la fin de toute belle ordonnance.

II. Or, tous les esprits sont les interprètes et les envoyés d'une puissance supérieure. Les premiers portent les volontés immédiates de la divinité, que d'autres reçoivent pour les transmettre à ceux qui viennent ensuite. Car notre Dieu, en qui toutes choses forment une harmonie sublime, a tellement constitué la nature des êtres, soit raisonnables, soit purement intellectuels, et réglé leur perfectionnement, que chaque hiérarchie forme un tout parfaitement organisé et comprend des puissances de trois degrés divers. Même, à vrai dire, chaque degré offre en lui ce merveilleux accord : c'est pour cela sans doute que la théologie représente les pieux séraphins comme s'adressant l'un à l'autre (1), enseignant ainsi avec parfaite évidence, selon moi, que les premiers communiquent aux seconds la connaissance des choses divines.

III. Bien plus, j'ajouterai avec raison qu'on doit spécialement distinguer en toute intelligence humaine ou angélique des facultés de premier, second et troisième degré, correspondant précisément aux trois ordres d'illumination qui sont propres à chaque hiérarchie; et c'est en traversant ces degrés successifs que les esprits participent, en la manière où ils le peuvent, à la pureté non souillée, à la lumière surabondante et à la perfection sans bornes. Car rien n'est parfait de soi; rien n'exclut la possibilité d'un perfectionnement ultérieur, sinon celui qui est par essence la perfection primitive et infinie.

(1) Isaïe, 6.

CHAPITRE XI

POURQUOI LES ESPRITS ANGÉLIQUES SONT NOMMÉS GÉNÉRALEMENT VERTUS CÉLESTES

Argument. — On rappelle, I, que les purs esprits ne sont pas nommés Vertus célestes par la même raison qu'ils sont appelés Anges; II, que ce nom de Vertus, qui leur est appliqué à tous indistinctement, n'établit pas la confusion des ordres divers et des facultés particulières; mais que tous étant essence, vertu, et activité, peuvent être appelés Essences, Vertus et Puissances.

I. Maintenant il importe de considérer pour quelle raison nous avons coutume de donner indistinctement à toutes les natures angéliques le nom de vertus célestes (1). Or, on ne saurait faire ici le raisonnement qu'on a fait plus haut (2); on ne saurait dire que le rang des vertus soit le dernier parmi les hiérarchies invisibles, et que, comme les puissances supérieures possèdent tous les dons communiqués aux puissances inférieures, et non pas réciproquement, il en résulte que toutes les divines intelligences doivent être appelées vertus, et non pas séraphins, trônes et dominations. Ce raisonnement ne vaut pas, disons-nous; car les anges, et au-dessus d'eux les archanges, les principautés et les puissances ne sont placés

(1) Ps., 23, 79, 102. — (2) Plus haut, cap. 5.

par la théologie qu'après les vertus, et, par suite, ne participent pas à toutes leurs propriétés; et toutefois nous les nommons vertus célestes aussi bien que les autres sublimes esprits.

II. Néanmoins, en généralisant ainsi cette dénomination, nous n'entendons pas confondre les propriétés des différents ordres; seulement, comme par la loi sublime de leur être on distingue dans tous les purs esprits l'essence, la vertu et l'acte, si tous ou quelques-uns d'entre eux sont dits indifféremment essences ou vertus célestes, il faut estimer que cette locution désigne ceux dont nous voulons parler, précisément par l'essence ou la vertu qui les constitue. Certainement, après les distinctions si nettes que nous avons établies, nous n'irons pas attribuer aux natures moins parfaites des prérogatives suréminentes, et troubler de la sorte l'harmonieux accord qui règne parmi les rangs des anges; car, ainsi qu'on l'a déjà remarqué plus d'une fois, les ordres supérieurs possèdent excellemment les propriétés des ordres inférieurs; mais ceux-ci ne sont point armés de toute la perfection des autres, qui, recevant sans intermédiaire les splendeurs divines, ne les transmettent aux natures moins élevées qu'en partie et au degré où elles en sont capables.

CHAPITRE XII

D'OU VIENT QUE L'ON DONNE LE NOM D'ANGES AUX PONTIFES DE NOTRE HIÉRARCHIE

Argument.— I. On recherche pourquoi le prêtre est nommé par un prophète l'Ange du Seigneur tout-puissant, quand il est certain que la perfection des supérieurs ne se trouve pas dans les inférieurs. II. On répond que les inférieurs, quoiqu'ils n'égalent pas la perfection des supérieurs, les imitent, leur ressemblent par quelque endroit, remplissent des fonctions analogues aux leurs, et peuvent recevoir leur nom. III. On confirme la justesse de cette solution en observant que les anges et les hommes sont quelquefois appelés Dieux.

I. Ceux qui s'appliquent à la méditation de nos profonds oracles adressent encore cette question : S'il est vrai que l'inférieur ne partage pas entièrement les qualités du supérieur, pourquoi dans les saintes Écritures nos pontifes sont-ils appelés anges du Seigneur tout-puissant (1) ?

II. Or, cette parole ne semble point opposée à nos précédentes assertions ; car, si la perfection des premiers ordres ne se trouve pas chez les derniers dans toute son excellence, néanmoins elle leur est communiquée en partie, et selon le degré de leur capacité, par la loi de cette universelle

(1) Malach., 2, 7. — Apoc., 2.

harmonie qui unit si intimement toutes choses. Par exemple, les chérubins jouissent sans doute d'une sagesse et d'une connaissance merveilleuses; mais les esprits inférieurs participent aussi à la sagesse et à la connaissance, d'une façon moins sublime, il est vrai, et moins abondamment, parce qu'ils sont moins dignes. Ainsi le don de la connaissance et de la sagesse est commun à toutes les intelligences célestes; mais ce qui est propre à chacune d'elles, ce qui est déterminé par leur nature respective, c'est de recevoir le bienfait divin immédiatement et en premier lieu, ou bien médiatement et en degré inférieur. Et l'on ne se trompe pas, en appliquant ce même principe à tous les esprits angéliques: car, comme dans les premiers brillent éminemment les augustes attributs des derniers, de même ceux-ci possèdent les qualités de ceux-là, toutefois avec moins d'excellence et de perfection. Il n'est donc pas absurde, comme on voit, que la théologie donne le nom d'anges aux pontifes de notre hiérarchie, puisque, en la mesure de leurs forces, ils s'associent au ministère des anges par la fonction d'enseigner, et, autant qu'il est permis à l'humanité, s'élèvent jusqu'à leur ressemblance par l'interprétation des sacrés mystères.

III. Bien plus, vous pouvez savoir qu'on appelle dieux les natures célestes qui sont au-dessus de nous, et même les pieux et saints personnages qui ornent nos rangs, quoique la souveraine et mystérieuse essence de Dieu soit absolument incommunicable et supérieure à tout, et quoique rien ne puisse avec justesse et en rigueur lui être réputé semblable. Mais quand la créature, soit purement spirituelle, soit raisonnable, essayant avec ardeur de s'unir à son principe, et aspirant sans cesse et de toutes ses forces aux lumières célestes, parvient à imiter Dieu, si ce mot n'est pas trop hardi, alors la créature reçoit glorieusement le nom sacré de Dieu.

CHAPITRE XIII

POURQUOI IL EST DIT QUE LE PROPHÈTE ISAIE FUT PURIFIÉ PAR UN SÉRAPHIN

ARGUMENT. — I. On recherche pourquoi il est dit qu'Isaïe fut purifié par un ange de premier, et non pas de dernier ordre. II. On répond que cet ange ne fut sans doute pas un séraphin, mais que ce titre lui fut donné, à cause de la fonction qu'il remplissait. III. On rapporte un autre sentiment: c'est que l'envoyé céleste appartenait effectivement au dernier rang de la hiérarchie céleste; mais comme il tenait sa fonction des esprits supérieurs, elle leur fut attribuée légitimement, de même qu'on peut bien dire qu'un pontife confère les ordres par le ministère des évêques, et le baptême par le ministère des prêtres, quand ils tiennent de lui leur pouvoir respectif. IV. On décrit la vision d'Isaïe, où le Seigneur apparaît sur son trône, et environné des Séraphins, et l'on explique comment Isaïe fut purifié, et les autres mystères de cette vision.

I. Appliquons-nous encore à considérer pourquoi il est dit qu'un séraphin fut envoyé à l'un de nos théologiens; car on demande avec raison comment il se fait que ce soit une des plus sublimes intelligences, et non pas un des esprits inférieurs qui purifie le prophète (1).

II. Quelques-uns, pour lever la difficulté, invoquent en

(1) Isaïe, 6.

principe cette analogie intime qui règne, comme nous avons vu, entre toutes les célestes natures : d'après cela, l'Écriture n'indiquerait pas qu'une intelligence du premier ordre fût descendue pour purifier Isaïe, mais seulement qu'un des anges qui président à notre hiérarchie reçut, en ce cas, la dénomination de séraphin, précisément à raison de la fonction qu'il venait remplir, et parce qu'il devait enlever par le feu l'iniquité du prophète, et ressusciter dans son âme purifiée le courage d'une sainte obéissance. Ainsi nos oracles parleraient ici, non pas de l'un des séraphins qui entourent le trône de Dieu, mais de l'une de ces vertus purifiantes qui sont immédiatement au-dessus de nous.

III. Un autre me donna, touchant la présente difficulté, une solution qui n'est pas du tout dénuée de sens. Selon lui, quelle qu'elle fût d'ailleurs, la sublime intelligence, qui par cette vision symbolique initie le prophète aux secrets divins, rapporta d'abord à Dieu, puis à la première hiérarchie, le glorieux office qui lui était échu de communiquer la pureté en cette rencontre. Or ce sentiment est-il vrai? Celui qui m'en instruisit le développait de cette sorte : La vertu divine atteint et pénètre intimement toutes choses par sa libre énergie, quoiqu'en cela elle échappe à tous nos regards, tant par la sublimité inaccessible de sa pure substance, qu'à raison des voies mystérieuses par lesquelles s'exerce sa providentielle activité. Ce n'est pas à dire toutefois qu'elle ne se manifeste point aux natures intelligentes au degré où elles en sont capables; car confiant la grâce de la lumière aux esprits supérieurs, par eux elle la transmet aux esprits inférieurs avec parfaite harmonie, et en la mesure que comportent la condition et l'ordre de chacun d'eux.

Expliquons-nous plus clairement par le moyen d'exemples qui conviennent mal à la suprême excellence de Dieu, mais

qui aideront notre débile entendement : le rayon du soleil pénètre aisément cette matière limpide et légère qu'il rencontre d'abord, et d'où il sort plein d'éclat et de splendeur; mais s'il vient à tomber sur des corps plus denses, par l'obstacle même qu'opposent naturellement ces milieux à la diffusion de la lumière, il ne brille plus que d'une lueur terne et sombre, et même s'affaiblissant par degrés, il devient presque insensible. Également sa chaleur se transmet avec plus d'intensité aux objets qui sont plus susceptibles de la recevoir, et qui se laissent plus volontiers assimiler par le feu; puis son action apparaît comme nulle ou presque nulle dans certaines substances qui lui sont opposées ou contraires; enfin ce qui est admirable, elle atteint, par le moyen des matières inflammables, celles qui ne le sont pas; tellement qu'en des circonstances données, elle envahira d'abord les corps qui ont quelque affinité avec elle, et par eux se communiquera médiatement soit à l'eau, soit à tout autre élément qui semble la repousser.

Or cette loi du monde physique se retrouve dans le monde supérieur. Là, l'auteur souverain de toute belle ordonnance, tant visible qu'invisible, fait éclater d'abord sur les sublimes intelligences les splendeurs de sa douce lumière; et ensuite les saints et précieux rayonnements passent médiatement aux intelligences subordonnées. Ainsi celles qui les premières sont appelées à connaître Dieu, et nourrissent le brûlant désir de participer à sa vertu, s'élèvent aussi les premières à l'honneur de retracer véritablement en elles cette auguste image, autant que le peut la créature; puis elles s'appliquent avec amour à attirer vers le même but les natures inférieures, leur faisant parvenir les riches trésors de la sainte lumière, que celles-ci continuent à transmettre ultérieurement. De la sorte, chacune d'elles communique le don divin à celle qui la

suit, et toutes participent à leur manière aux largesses de la Providence. Dieu est donc, à proprement parler, réellement et par nature, le principe suprême de toute illumination, parce qu'il est l'essence même de la lumière, et que l'être et la vision viennent de lui ; mais à son imitation et par ses décrets, chaque nature supérieure est, en un certain sens, principe d'illumination pour la nature inférieure, puisque, comme un canal, elle laisse dériver jusqu'à celle-ci les flots de la lumière divine. C'est pourquoi tous les rangs des anges regardent à juste titre le premier ordre de l'armée céleste comme étant, après Dieu, le principe de toute connaissance sacrée et pieux perfectionnement, puisqu'il envoie au reste des esprits bienheureux, et à nous ensuite, les rayons de l'éternelle splendeur : de là vient que, s'ils rapportent leurs fonctions augustes et leur sainteté à Dieu comme à celui qui est leur créateur, d'un autre côté, ils les rapportent aussi aux plus élévées des pures intelligences qui sont appelées les premières à les remplir et à les enseigner aux autres. Le premier rang des hiérarchies célestes possède donc, à un plus haut degré que tous les autres, et une dévorante ardeur, et une large part dans les trésors de la sagesse infinie, et la savante et sublime expérience des mystères sacrés, et cette propriété des trônes (1) qui annonce une intelligence toujours préparée aux visites de la divinité. Les rangs inférieurs participent, il est vrai, à l'amour, à la sagesse, à la science, à l'honneur de recevoir Dieu ; mais ces grâces ne leur viennent qu'à un degré plus faible et d'une façon subalterne, et ils ne s'élèvent vers Dieu que par le ministère des anges supérieurs qui furent enrichis les premiers des bienfaits célestes. Voilà pourquoi les natures moins sublimes reconnaissent pour leurs initiateurs ces esprits plus

(1) Voir plus haut l'explication du mot trônes, chap. 7.

nobles, rapportant à Dieu d'abord, et à eux ensuite, les fonctions qu'elles ont l'honneur de remplir.

IV. Notre maître disait donc que la vision avait été manifestée au théologien Isaïe par un des saints et bienheureux anges qui président à notre hiérarchie ; et que le prophète, illuminé et conduit de la sorte, avait joui de cette contemplation sublime, où, pour parler un langage symbolique, lui apparurent et les plus hautes intelligences siègeant immédiatement au-dessous de Dieu, et environnant son trône, et au milieu du cortège la souveraine majesté dans la splendeur de son essence ineffable, s'élevant par delà ces vertus si parfaites. Dans ces visions, le prophète apprit que, par la supériorité infinie de sa nature, la divinité l'emporte sans comparaison sur toute puissance soit visible, soit invisible, et qu'elle est absolument séparée du reste des êtres, et n'a rien de semblable même aux plus nobles substances ; il apprit que Dieu est le principe et la cause de toutes les créatures, et la base inébranlable de leur permanente durée, et que de lui procèdent l'être et le bien-être des créatures même les plus augustes ; il apprit encore quelles sont les vertus toutes divines des séraphins, dont le nom mystérieux exprime si bien l'ardeur enflammée, ainsi que nous le dirons un peu plus loin, autant qu'il nous sera possible d'expliquer comment l'ordre séraphique s'élève vers son adorable modèle. Le libre et sublime essor, par lequel les esprits dirigent vers Dieu leur triple faculté, est symbolisé par les six ailes dont ils semblaient revêtus aux yeux du prophète. De même ces pieds et ces visages sans nombre, que la vision faisait passer sous son regard, lui étaient un enseignement, aussi bien que ces ailes qui voilaient les pieds, et celles qui voilaient le visage, et celles qui soutenaient le vol constant des anges ; car, pénétrant le sens mystérieux de ce spectacle, il comprenait de

quelle vivacité et puissance d'intuition sont douées ces nobles intelligences, et avec quel religieux respect elles s'abstiennent de porter une téméraire et audacieuse présomption dans la recherche des profonds et inaccessibles secrets de Dieu, et comment elles s'appliquent à imiter la divinité par un infatigable effort, et dans un harmonieux concert. Il entendait cet hymne de gloire si pompeux et tant répété, l'ange lui communiquant la science, autant que c'était possible, en même temps qu'il lui mettait la vision sous les yeux. Enfin son céleste instituteur lui faisait connaître que la pureté des esprits, quelle qu'elle soit, consiste en la participation à la lumière et à la sainteté non souillée.

Or, c'est Dieu même qui, pour d'ineffables motifs, et par une incompréhensible opération, communique cette pureté à toutes créatures spirituelles ; mais elle est départie plus abondamment, et d'une façon plus évidente, à ces vertus suprêmes qui entourent de plus près la divinité : pour ce qui regarde et les rangs subalternes de la hiérarchie angélique, et la hiérarchie humaine tout entière, autant chaque intelligence est éloignée de son auguste principe, autant vis-à-vis d'elle le don divin affaiblit son éclat, et s'enveloppe dans le mystère de son unité impénétrable. Il rayonne sur les natures inférieures au travers des natures supérieures, et pour tout dire en un mot, c'est par le ministère des puissances plus élevées qu'il sort du fond de son adorable obscurité.

Ainsi Isaïe, saintement éclairé par un ange, vit que la vertu purifiante et toutes les divines opérations reçues d'abord par les esprits plus sublimes, s'abaissaient ensuite sur tous les autres, selon la capacité qu'elles trouvent en chacun d'eux : c'est pourquoi le séraphin lui apparut comme l'auteur, après Dieu, de la purification qu'il raconte. Il n'est donc pas hors de raison d'affirmer que ce fut un séraphin qui purifia le

prophète. Car comme Dieu purifie toute intelligence, précisément parce qu'il est le principe de toute pureté; ou bien, pour me servir d'un exemple familier, comme notre pontife, quand il purifie ou illumine par le ministère de ses diacres ou de ses prêtres, est justement dit purifier et illuminer, ceux qu'il a élevés aux ordres sacrés lui rapportant leurs nobles fonctions; de même l'ange qui fut choisi pour purifier le prophète, rapporta et la science et la vertu de son ministère à Dieu d'abord comme à leur cause suprême, et puis au séraphin, comme au premier initiateur créé.

On peut donc se figurer l'ange comme instruisant Isaïe par ces pieuses paroles: « Le principe suprême, l'essence, la » cause créatrice de cette purification que j'opère en toi, c'est » celui qui a donné l'être aux plus nobles substances, qui » conserve leur nature immuable, et leur volonté pure, et qui » les attire à entrer les premières en participation de sa provi- » dentielle sollicitude. » (Car c'est ce que signifie l'ambassade du séraphin vers le prophète, d'après le sentiment de celui qui m'expliquait cette opinion.) « Or ces esprits sublimes, » nos pontifes et nos maîtres, après Dieu, dans les choses » saintes, qui m'ont appris à communiquer la divine pureté, » ce sont eux, c'est cet ordre auguste qui par moi te purifie, » et dont l'auteur bienfaisant de toute purification emploie » le ministère, pour tirer de son secret, et envoyer les dons » de son active providence. » Voilà ce que m'apprit mon maître; et moi je vous le transmets, ô Timothée. Maintenant je laisse à votre science et à votre discernement, ou bien de résoudre la difficulté par l'une ou l'autre des raisons proposées, et de préférer la seconde comme raisonnable et bien imaginée, peut-être comme plus exacte; ou de découvrir par vos propres investigations quelque chose de plus conforme à la vérité; ou enfin, avec la grâce de Dieu, qui donne la lumière, et des

anges qui nous la transmettent, d'apprendre de quelque autre une meilleure solution. En ce cas, faites-moi part de votre bonne fortune; car mon amour pour les saints anges se réjouirait de posséder sur cette question des données plus claires.

CHAPITRE XIV

QUE SIGNIFIE LE NOMBRE DES ANGES DONT IL EST FAIT MENTION DANS L'ÉCRITURE?

ARGUMENT. — I. On enseigne que, sans être infini, le nombre des Anges est très grand, si grand que les hommes ne sauraient l'imaginer, que Dieu seul le connaît, et qu'il surpasse le nombre des créatures sensibles.

Je crois bien digne encore de l'attention de nos esprits ce qui est enseigné touchant les saints anges, savoir : qu'il y en a mille fois mille et dix mille fois dix mille (1), l'Écriture redoublant ainsi et multipliant l'un par l'autre les chiffres les plus élevés que nous ayons, et par là faisant voir clairement qu'il nous est impossible d'exprimer le nombre de ces bienheureuses créatures. Car les rangs des armées célestes sont pressés, et ils échappent à l'appréciation faible et restreinte de nos calculs matériels, et le dénombrement n'en peut être savamment fait qu'en vertu de cette connaissance surhumaine et transcendante que leur communique si libéralement le Seigneur, sagesse increéée, science infinie, principe suressentiel et cause puissante de toutes choses, force mystérieuse qui gouverne les êtres, et les borne en les embrassant.

(1) Daniel, cap. 7.

CHAPITRE XV

QUELLES SONT LES FORMES DIVERSES DONT L'ÉCRITURE REVÊT LES ANGES, LES ATTRIBUTS MATÉRIELS QU'ELLE LEUR DONNE, ET LA SIGNIFICATION MYSTÉRIEUSE DE CES SYMBOLES

ARGUMENT. — I. On montre que les mêmes intelligences peuvent être nommées supérieures et inférieures; II, comment les esprits sont comparés au feu; III, comment la forme humaine et nos attributs corporels leur conviennent; IV, pourquoi on leur donne des vêtements et des ceintures, et V, divers instruments empruntés à nos arts; VI, pourquoi on les compare aux vents et aux nues; VII, à divers métaux; VIII, aux animaux même, tels que le lion, le bœuf et l'aigle; IX, enfin à des fleuves et à des chars.

I. Mais si bon nous semble, enfin, donnons quelque relâche à notre entendement après cette contention qu'ont réclamée nos considérations abstraites sur les saints anges; et abaissons le regard sur le riche et varié spectacle des formes nombreuses sous lesquelles apparaissent les natures angéliques, pour remonter ensuite de la grossièreté du symbole à l'intelligible et pure réalité.

Or, avant tout, je vous ferai observer que l'interprétation mystique des figures et des emblèmes sacrés nous montrera parfois les mêmes rangs de l'armée céleste tour à tour comme supérieurs et inférieurs, les derniers comme investis du

commandement, et les premiers comme soumis à des ordres, tous enfin comme ayant des puissances de triple degré, ainsi qu'on a vu. Cependant il ne faut pas croire que ces assertions impliquent aucune absurdité. Car, si nous disions que certaines natures angéliques sont gouvernées par des esprits plus nobles qu'elles régissent néanmoins, et que ceux qui ont autorité reconnaissent l'empire de leurs propres subordonnés, il y aurait vraiment là confusion de langage et contradiction flagrante. Mais si nous affirmons, non pas que les anges initient ceux-là même dont ils reçoivent l'initiation, ou réciproquement, mais bien que chacun d'eux est initié par ses supérieurs, et initie à son tour ses inférieurs, personne sans doute ne prétendra que les figures décrites dans les saintes Lettres ne puissent légitimement et proprement s'appliquer aux puissances du premier, du deuxième et du troisième ordre. Ainsi l'intention fixe de s'élever vers le parfait, l'activité constante et fidèle à se maintenir dans les vertus qui leur sont propres, cette providence secondaire par laquelle ils s'inclinent vers les natures inférieures et leur transmettent le don divin, tous les esprits célestes participent à ces qualités, mais en des proportions qu'on a déjà indiquées : les uns pleinement et avec sublimité, les autres seulement en partie et d'une façon moins éminente.

II. Mais entrons en matière, et, au début de nos interprétations mystiques, cherchons pourquoi, parmi tous les symboles, la théologie choisit avec une sorte de prédilection le symbole du feu. Car, comme vous pouvez savoir, elle nous représente des roues ardentes, des animaux tout de flamme, des hommes qui ressemblent à de brûlants éclairs ; elle nous montre les célestes essences entourées de brasiers consumants, et de fleuves qui roulent des flots de feu avec une bruyante rapidité. Dans son langage, les trônes sont de feu ;

les augustes séraphins sont embrasés, d'après la signification de leur nom même, et ils échauffent et dévorent comme le feu ; enfin, au plus haut comme au plus bas degré de l'être, revient toujours le glorieux symbole du feu. Pour moi, j'estime que cette figure exprime une certaine conformité des anges avec la divinité; car chez les théologiens l'essence suprême, pure et sans forme, nous est souvent dépeinte sous l'image du feu, qui a, dans ses propriétés sensibles, si on peut le dire, comme une obscure ressemblance avec la nature divine. Car le feu matériel est répandu partout, et il se mêle, sans se confondre, avec tous les éléments dont il reste toujours éminemment distingué; éclatant de sa nature, il est cependant caché, et sa présence ne se manifeste qu'autant qu'il trouve matière à son activité ; violent et invisible, il dompte tout par sa force propre, et s'assimile énergiquement ce qu'il a saisi ; il se communique aux objets et les modifie, en raison directe de leur proximité; il renouvelle toutes choses par sa vivifiante chaleur, et brille d'une lumière inextinguible; toujours indompté, inaltérable, il discerne sa proie, nul changement ne l'atteint, il s'élève vers les cieux, et, par la rapidité de sa fuite, semble vouloir échapper à tout asservissement; doué d'une activité constante, les choses sensibles reçoivent de lui le mouvement; il enveloppe ce qu'il dévore et ne s'en laisse point envelopper; il n'est point un accident des autres substances; ses envahissements sont lents et insensibles, et ses splendeurs éclatent dans les corps auxquels il s'est pris ; il est impétueux et fort, présent à tout d'une façon inaperçue; qu'on l'abandonne à son repos, il semble anéanti ; mais qu'on le réveille, pour ainsi dire, par le choc, à l'instant il se dégage de sa prison naturelle, et rayonne et se précipite dans les airs, et se communique libéralement, sans s'appauvrir jamais. On pourrait signaler encore de nombreuses propriétés du feu,

lesquelles sont comme un emblème matériel des opérations divines. C'est donc en raison de ces rapports connus que la théologie désigne sous l'image du feu les natures célestes : enseignant ainsi leur ressemblance avec Dieu, et les efforts qu'elles font pour l'imiter.

III. Les anges sont aussi représentés sous forme humaine, parce que l'homme est doué d'entendement, et qu'il peut élever le regard en haut; parce qu'il a la forme du corps droite et noble, et qu'il est né pour exercer le commandement; parce qu'enfin, s'il est inférieur aux animaux sans raison, pour ce qui est de l'énergie des sens, du moins il l'emporte sur eux tous par la force éminente de son esprit, par la puissance de sa raison, et par la dignité de son âme naturellement libre et invincible.

On peut encore, à mon avis, emprunter aux diverses parties du corps humain des images qui représentent assez fidèlement les esprits angéliques. Ainsi l'organe de la vue indique avec quelle profonde intelligence les habitants des cieux contemplent les secrets éternels, et avec quelle docilité, avec quelle tranquillité suave, avec quelle rapide intuition, ils reçoivent la limpidité si pure et la douce abondance des lumières divines.

Le sens si délicat de l'odorat symbolise la faculté qu'ils ont de savourer la bonne odeur des choses qui dépassent l'entendement, de discerner avec sagacité et de fuir avec horreur tout ce qui n'exhale pas ce sublime parfum.

L'ouïe rappelle qu'il leur est donné de participer avec une admirable science au bienfait de l'inspiration divine.

Le goût montre qu'ils se rassasient des nourritures spirituelles et se désaltèrent dans des torrents d'ineffables délices.

Le tact est l'emblème de leur habileté à distinguer ce qui leur convient naturellement de ce qui pourrait leur nuire.

Les paupières et les sourcils désignent leur fidélité à garder les saintes notions qu'ils ont acquises.

L'adolescence et la jeunesse figurent la vigueur toujours nouvelle de leur vie, et les dents, la puissance de diviser, pour ainsi dire, en fragments la nourriture intelligible qui leur est donnée ; car tout esprit, par une sage providence, décompose la notion simple qu'il a reçue des puissances supérieures, et la transmet ainsi partagée à ses inférieurs, selon leur disposition respective à cette initiation.

Les épaules, les bras et les mains marquent la force qu'ont les esprits d'agir et d'exécuter leurs entreprises.

Par le cœur, il faut entendre leur vie divine qui va se communiquant avec douce effusion sur les choses confiées à leur protectrice influence ; et par la poitrine, cette mâle énergie qui faisant la garde autour du cœur maintient sa vertu invincible.

Les reins sont l'emblème de la puissante fécondité des célestes intelligences.

Les pieds sont l'image de leur vive agilité, et de cet impétueux et éternel mouvement qui les emporte vers les choses divines; c'est même pour cela que la théologie nous les a représentées avec des ailes aux pieds. Car les ailes sont une heureuse image de la rapide course, de cet essor céleste qui les précipite sans cesse plus haut, et les dégage si parfaitement de toute vile affection. La légèreté des ailes montre que ces sublimes natures n'ont rien de terrestre, et que nulle corruption n'appesantit leur marche vers les cieux. La nudité en général, et en particulier la nudité des pieds, fait comprendre que leur activité n'est pas comprimée, qu'elles sont pleinement libres d'entraves extérieures, et qu'elles s'efforcent d'imiter la simplicité qui est en Dieu.

IV. Mais puisque, dans l'unité de son but et la diversité de

ses moyens, la divine sagesse donne des vêtements aux esprits, et arme leurs mains d'instruments divers, expliquons encore, du mieux possible, ce que désignent ces nouveaux emblèmes.

Je pense donc que le vêtement radieux et tout de feu figure la conformité des anges avec la divinité, par suite de la signification symbolique du feu, et la vertu qu'ils ont d'illuminer, précisément parce que leur héritage est dans les cieux, doux pays de la lumière ; et enfin leur capacité de recevoir et leur faculté de transmettre la lumière purement intelligible. La robe sacerdotale enseigne qu'ils initient à la contemplation des mystères célestes, et que leur existence est tout entière consacrée à Dieu.

La ceinture signifie qu'ils veillent à la conservation de leur fécondité spirituelle, et que recueillant fidèlement en eux-mêmes leurs puissances diverses, ils les retiennent par une sorte de lien merveilleux dans un état d'identité immuable.

V. Les baguettes qu'ils portent sont une figure de leur royale autorité, et de la rectitude avec laquelle ils exécutent toutes choses.

Les lances et les haches expriment la faculté qu'ils ont de discerner les contraires, et la sagacité, la vivacité et la puissance de ce discernement.

Les instruments de géométrie et des différents arts montrent qu'ils savent fonder, édifier, et achever leurs œuvres, et qu'ils possèdent toutes les vertus de cette providence secondaire qui appelle et conduit à leur fin les natures inférieures.

Quelquefois aussi ces objets emblématiques, que portent les saintes intelligences, annoncent le jugement de Dieu sur

nous (1), soit, par exemple, les sévérités d'une utile correction, ou les vengeances de la justice; soit aussi la délivrance du péril et la fin du châtiment, le retour de la prospérité perdue, ou bien enfin l'accroissement à divers degrés des grâces tant corporelles que spirituelles. Certainement un esprit clairvoyant saura bien appliquer avec justesse les choses qu'il voit aux choses qu'il ne voit pas.

VI. Quand les anges sont appelés vents (2), c'est pour faire connaître leur extrême agilité et la rapidité de leur action, qui s'exerce, pour ainsi dire, instantanément sur toutes choses, et le mouvement par lequel ils s'abaissent et s'élèvent sans peine pour entraîner leurs subordonnés vers une plus sublime hauteur, et pour se communiquer à eux avec une providentielle bonté. On pourrait dire aussi que ce nom de vent, d'air ébranlé, désigne une certaine ressemblance des anges avec Dieu; car, ainsi que nous l'avons longuement établi dans la théologie symbolique, en interprétant les sens mystérieux des quatre éléments, l'air est un symbole bien expressif des opérations divines, parce qu'il sollicite en quelque sorte et vivifie la nature, parce qu'il va et vient d'une course rapide et indomptable, et parce que nous ignorons les mystérieuses profondeurs dans lesquelles il prend et perd son mouvement, selon cette parole : Vous ne savez ni d'où il vient ni où il va (3).

La théologie représente aussi les anges sous la forme de nuées (4); enseignant par là que ces intelligences sont heureusement inondées d'une sainte et ineffable lumière, et qu'après avoir reçu avec une joie modeste la gloire de cette illumination directe, elles en laissent parvenir à leurs inférieures les

(1) Nombr., 22; II Rois., 24; Ap., 20; Amos, 8; Jér., 24. — (2) Dan., 7; Ps., 17 et 103. — (3) Jean, 3, 8. — (4) Apoc., 10.

rayons abondants, mais sagement tempérés; et qu'enfin elles peuvent communiquer la vie, l'accroissement et la perfection, en répandant comme une rosée spirituelle, et en fécondant le sein qui la reçoit par le miracle de cette génération sacrée.

VII. D'autres fois les anges sont dits apparaître comme l'airain, l'électre, ou quelque pierre de diverses couleurs. L'électre, métal composé d'or et d'argent, figure, à raison de la première de ces substances, une splendeur incorruptible, et qui garde inaltérablement sa pureté non souillée; et à cause de la seconde, une sorte de clarté douce et céleste.

L'airain, d'après tout ce qu'on a vu, pourrait être assimilé soit au feu, soit à l'or même.

La signification symbolique des pierres sera différente, selon la variété de leurs couleurs; ainsi les blanches rappellent la lumière; les rouges, le feu; les jaunes, l'éclat de l'or; les vertes, la vigueur de la jeunesse. Chaque forme aura donc son sens caché, et sera le type sensible d'une réalité mystérieuse.

Mais je crois avoir suffisamment traité ce sujet; cherchons l'explication des formes animales dont la théologie revêt parfois les célestes esprits.

VIII. Or, par la forme du lion, il faut entendre l'autorité et la force invincible des saintes intelligences, et le secret tout divin qui leur est donné de s'envelopper d'une obscurité majestueuse, en dérobant saintement aux regards indiscrets les traces de leur commerce avec la divinité (1), (imitant le lion qu'on dit effacer dans sa course l'empreinte de ses pas, quand il fuit devant le chasseur).

La forme de bœuf appliquée aux anges exprime leur puissante vigueur, et qu'ils ouvrent en eux des sillons spirituels, pour y recevoir la fécondité des pluies célestes : les cornes

(1) Apoc., 4; Ézéch., 1.

sont le symbole de l'énergie avec laquelle ils veillent à leur propre garde.

La forme d'aigle rappelle leur royale élévation et leur agilité, l'impétuosité qui les emporte sur la proie dont se nourrissent leurs facultés sacrées, leur attention à la découvrir et leur facilité à l'étreindre (1), et surtout cette puissance de regard qui leur permet de contempler hardiment et de fixer sans fatigue leurs regards sur les splendides et éblouissantes clartés du soleil divin.

Le cheval est l'emblème de la docilité et de l'obéissance; sa couleur est également significative (2) : blanc, il figure cet éclat des anges qui les rapproche de la splendeur increéée; bai, il exprime l'obscurité des divins mystères; alezan, il rappelle la dévorante ardeur du feu; marqué de blanc et de noir, il symbolise la faculté de mettre en rapport et de concilier ensemble les extrêmes, d'incliner sagement le supérieur vers l'inférieur, et d'appeler ce qui est moins parfait à s'unir avec ce qui est plus élevé.

Mais si nous ne cherchions une certaine sobriété de discours, nous eussions pu appliquer avec quelque bonheur aux puissances célestes toutes les qualités et les formes corporelles de ces divers animaux, par des rapprochements où la similitude éclaterait au travers de différences sensibles : comme si nous voulions voir, par exemple, dans l'irascibilité des brutes, cette mâle énergie des esprits, dont la colère n'est qu'un obscur vestige, ou bien dans la convoitise de celles-là, le divin amour de ceux-ci (3), ou, pour tout dire en un mot, dans les sens et les organes des animaux sans raison, les pensées si pures et les facultés immatérielles des anges. J'en ai assez dit pour l'homme intelligent; même l'interprétation

(1) Ézéch., 1; Apoc., 8. — (2) Zach., 7. — (3) Apoc., 20; Zach., 8.

d'un seul de ces symboles suffit bien pour guider dans la solution des questions analogues.

IX. Considérons encore ce que veut dire la théologie, lorsque parlant des anges, elle nous décrit des fleuves, des chars et des roues. Le fleuve de feu désigne ces eaux vivifiantes qui, s'échappant du sein inépuisable de la divinité, débordent largement sur les célestes intelligences, et nourrissent leur fécondité. Les chars figurent l'égalité harmonique qui unit les esprits d'un même ordre. Les roues, garnies d'ailes et courant sans écart et sans arrêt vers le but marqué, expriment l'activité puissante et l'inflexible énergie avec lesquelles l'ange, entrant dans la voie qui lui est ouverte, poursuit invariablement et sans détour sa course spirituelle dans les régions célestes.

Mais ce symbolisme des roues est susceptible encore d'une autre interprétation; car ce nom de *galgal* qui lui est donné, au rapport du prophète(1), signifie en hébreu révolution et révélation. Effectivement ces roues intelligentes et enflammées ont leurs révolutions, qui les entraînent d'un mouvement éternel autour du bien immuable; elles ont aussi leurs révélations, ou manifestations des secrets divins, à savoir lorsqu'elles initient les natures inférieures, et leur font parvenir la grâce des plus saintes illuminations.

Il nous reste à expliquer enfin comment on doit comprendre l'allégresse des anges. Car n'imaginons pas qu'ils soient soumis aux accès de nos joies passionnées. En disant qu'ils se réjouissent avec Dieu de ce que sont retrouvés ceux qui étaient perdus, on exprime le divin contentement, et cette sorte de paisible délectation dont ils sont doucement enivrés, à l'occasion des âmes que la Providence a ramenées au salut, et aussi

(1) Ézéch., 10, 13.

cet ineffable sentiment de bonheur que les saints de la terre connaissent, quand Dieu les récrée par l'effusion de son auguste lumière.

Telles sont les explications que j'avais à donner touchant les symboles que décrit la théologie. Tout incomplet qu'il soit, je me flatte que ce travail aidera notre esprit à s'élever au-dessus de la grossièreté des images matérielles.

Que si vous m'objectez, ô Timothée, que je n'ai pas fait mention de toutes les vertus, facultés et images que l'Écriture attribue aux anges, je répondrai, ce qui est véritable, qu'en certains cas il m'aurait fallu une science qui n'est pas de ce monde, que j'aurais eu besoin d'un initiateur et d'un guide; et que certaines explications que j'omets sont implicitement renfermées en ce que j'ai dit.

Ainsi ai-je voulu à la fois et garder une juste mesure dans ce discours, et honorer par mon silence les saintes profondeurs que je ne peux sonder.

FIN DE LA HIÉRARCHIE CÉLESTE

LIVRE

DE LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE

ARGUMENT DU LIVRE

Tous les êtres sont soumis à l'action de la Providence; cette action s'exerce selon des lois générales et particulières. Les lois générales se retrouvent dans toute hiérarchie ou gouvernement d'une classe d'êtres; les lois particulières constituent la différence même par laquelle se distinguent entre elles les hiérarchies diverses.

Ainsi, la hiérarchie est un milieu qui, plein de lumière et de force, éclaire, attire et ramène les créatures à Dieu, leur principe et leur fin : voilà l'unité, la généralité. Mais les créatures reçoivent le don divin qui les perfectionne, en la façon que réclament leur essence et leurs facultés propres : voilà la distinction, la particularité.

Il résulte de là que les hommes aussi bien que les anges sont appelés à Dieu; mais ils n'y vont pas de la même manière. Aux

anges, purs esprits, suffit l'intellection pure; les hommes, esprits emprisonnés dans des corps, seront élevés à la contemplation des choses saintes par des images sensibles, par de grossiers symboles.

C'est pourquoi, divine dans son essence, sa force intime et son but, notre hiérarchie est revêtue de formes extérieures, et s'applique et s'exerce corporellement et d'une manière palpable. Les sacrements par lesquels sont établis, maintenus et vivifiés les ordres divers de la hiérarchie ecclésiastique, portent donc un double caractère, à la fois esprit et matière, réalité et figure.

Mais le monde supérieur projette sa lumière sur le monde inférieur, et il y a dans les choses qui apparaissent comme un vestige des choses purement intelligibles. Ainsi, les rits usités dans les sacrements sont remplis de pieuses leçons; et un des devoirs et des secrets de la foi, c'est d'étudier le divin dans l'humain, l'incréé dans le créé, l'unité dans la multiplicité.

Toute recherche touchant les sacrements comprend trois points : le premier consiste à découvrir la raison du sacrement et comment il se lie à l'ensemble de nos doctrines; le deuxième décrit les cérémonies variées et les rits avec lesquels le sacrement s'opère; le troisième, enfin, exprime le sens mystérieux des pratiques usitées parmi l'administration des choses saintes.

Ainsi, la fin de la hiérarchie ecclésiastique étant de nous assimiler à Dieu, il faut d'abord créer en nous la vie surnaturelle, nous enrichir d'un principe divin, capable de développement ultérieur, comme tout ce qui vit. Enfantés à la grâce par le miracle d'une régénération spirituelle, nous avons besoin d'un aliment qui nous soutienne et nous perfectionne, et l'effort de notre liberté doit être d'approcher de Dieu en la proportion où Dieu daigne s'abaisser vers nous. Mais autant il importe d'aspirer et de tendre au but que la Providence fixe pour chacun de nous, autant il importe de suivre en cette course le chemin qui nous est tracé, et de respecter les limites posées par la hiérarchie; car la volonté de Dieu est ordre, comme elle est vie. Même cette soumission est la sauvegarde de la société entière, aussi bien

qu'un élément de perfection pour les individus, et rien ne doit être plus scrupuleusement observé et maintenu que les droits et les devoirs respectifs des membres de la hiérarchie. Ainsi se déploient, pour le bonheur de l'humanité, la grâce et la liberté; ainsi est sanctifiée votre vie; ainsi est bénie notre mort.

Les symboles sous lesquels nous sont départis les dons divins ont une merveilleuse analogie avec les effets que nous espérons des divers sacrements. L'intelligence est réjouie et consolée quand elle entrevoit ces harmonieux rapports; la lumière retombe en flots d'amour sur le cœur qui entre dans de saints tressaillements. Sous cette double influence, la nature humaine se perfectionne en remontant vers Dieu, qui ainsi spiritualise la matière, divinise l'esprit et se retrouve tout en tous.

CHAPITRE PREMIER

QU'EST-CE, D'APRÈS LA TRADITION, QUE LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE, ET QUEL EST SON BUT ?

ARGUMENT. — I. Avant d'expliquer la hiérarchie ecclésiastique, on fait observer que les mystères de la religion chrétienne ne doivent pas être divulgués devant les profanes, mais que ceux qui, véritables Anges de la terre, ont la mission d'administrer les sacrements et d'instruire, ne peuvent légitimement les faire connaître qu'aux initiés. II. Notre hiérarchie, image de celle des Anges, lui ressemble en son principe et en son but, mais ne lui ressemble pas en ses moyens. III. Ainsi toute hiérarchie, et la nôtre en particulier, est la dispensation des choses saintes, qui partent de Dieu, comme de leur principe, et nous ramènent à Dieu, comme à notre fin. IV. Mais la hiérarchie angélique est purement spirituelle, parce qu'elle est un moyen destiné à de pures intelligences, et la nôtre, spirituelle par un côté est matérielle par l'autre endroit, parce que nous sommes esprit et corps. V. Et il fallait, à cause de cette double nature de l'homme, que les sacrements ou moyens de sanctification, fussent signes et figures.

I. O le meilleur de tous mes fils spirituels, que notre hiérarchie communique une science, et une inspiration et une perfection dont la nature, le principe et les résultats sont vraiment divins, c'est ce que nous voulons démontrer, par l'autorité des saints oracles, à tous ceux qui, d'après les traditions de nos pontifes, furent jugés dignes des honneurs

le l'initiation sacrée Pour vous, ne divulguez pas indiscrètement les choses saintes; ayez-les, au contraire, en grand respect, et honorez les mystères de Dieu par la pureté sublime des notions que vous en exposerez, les couvrant d'un voile impénétrable aux yeux des profanes et ne les faisant connaître aux saints même qu'à la lumière mystique d'une explication irréprochable.

Comme notre foi le sait par l'enseignement des Écritures, Jésus, suprême et divine intelligence, et principe souverainement efficace de toute hiérarchie, sainteté et perfection, Jésus envoie aux bienheureux esprits qui sont au-dessus de nous des illuminations tout à la fois plus transcendantes et moins obscures (1), et les façonne, autant qu'ils en sont capables, à l'image de sa propre lumière. Également, par la sainte dilection qui nous entraîne vers lui, le même Jésus calme la tempête de nos soucis dissipants, et rappelant nos âmes à l'unité parfaite de la vie divine, nous élève au sacerdoce et nous confirme dans la grâce habituelle et la fécondité permanente de ce noble ministère. Bientôt, par l'exercice des fonctions sacrées, nous approchons des anges, essayant de nous placer comme eux dans un état fixe d'immuable sainteté. De là, jetant le regard sur la divine splendeur de Jésus béni, recueillant avec respect ce qu'il nous est permis de voir, et enrichis de la science profonde des contemplations mystiques, nous pouvons être consacrés et consacrer à notre tour, recevoir la lumière et la communiquer, devenir parfaits et mener les autres à la perfection.

II. Or quelle est la constitution hiérarchique des anges, des archanges, des saintes principautés, des vertus, des dominations, des trônes et de ces deux rangs augustes qui forment un

(1) Hiérarchie céleste, ch. 13, n° 3

même ordre avec les trônes, qui, d'après l'enseignement de la théologie, entourent d'une adoration perpétuelle la majesté divine, et que la langue hébraïque nomme chérubins et séraphins ; c'est ce que vous pourrez lire dans le traité que nous avons écrit touchant les différents chœurs de la milice céleste, et où nous avons célébré la hiérarchie invisible, non point, à la vérité, comme il eût convenu, mais selon notre pouvoir et en suivant les explications de la sainte Écriture. Il faut répéter cependant que toute hiérarchie, soit celle des anges, soit celle des hommes dont nous allons parler, déploie l'efficacité de ses fonctions selon une loi commune et uniforme. Ainsi, tout initiateur est d'abord sanctifié par la connaissance des sacrés mystères et, pour ainsi dire, déifié en raison de sa nature, de son aptitude et de sa dignité ; puis il transmet à ses inférieurs, autant qu'ils en sont capables, la divine ressemblance qu'il a lui-même reçue d'en haut. Ceux-ci suivent leur chef et également attirent leurs subordonnés, lesquels obéissent d'abord et puis commandent aussi à d'autres. Par suite de ces divins et harmonieux rapports, chacun, au degré qui lui est propre, entre en communion avec la beauté, la sagesse et la bonté essentielles.

Mais il faut remarquer aussi que ces sublimes natures, objet de nos précédentes investigations, sont incorporelles et leur hiérarchie invisible et céleste ; la hiérarchie humaine, au contraire, se proportionnant à notre nature, présente une foule de symboles sensibles qui servent à nous élever, selon nos forces, vers l'ineffable unité de Dieu. Les anges, substances immatérielles, connaissent Dieu et la vertu divine par l'intellection pure ; et nous, ce n'est que par le moyen de grossières images que nous pouvons arriver à la contemplation des choses saintes. A la vérité, le but auquel aspirent tous ces heureux imitateurs de Dieu est un, parfaitement un ; tous

cependant ne l'atteignent pas d'une façon uniforme, mais chacun selon la vocation spéciale que les décrets divins lui ont faite.

Mais cette matière a été plus amplement développée dans mon *Traité des choses sensibles et intelligibles*. A présent, je vais exposer de mon mieux ce qu'est notre hiérarchie, son principe et sa nature, plaçant mes efforts sous la protection de Jésus, source et fin dernière de toute belle ordonnance.

III. Or, selon les doctrines augustes de la tradition, la hiérarchie, en général, est la raison complète des formes sacrées sous lesquelles elle subsiste ; ou, si l'on veut, une sorte d'argument général de ce qui constitue telle ou telle hiérarchie en particulier. Ainsi la nôtre est définie avec justesse : une fonction possédant en propre toutes les choses saintes qui la caractérisent et communiquant l'abondance de ses richesses spirituelles à l'hiérarque ou pontife suprême qu'elle a consacré. Car, comme en nommant la hiérarchie on comprend d'une façon sommaire tous les ordres sacrés qu'elle renferme, de même qui dit hiérarque, désigne un homme inspiré de Dieu, un homme divin, versé dans la science parfaite des mystères et en qui est résumée et brille toute la hiérarchie qu'il préside.

Le principe de la hiérarchie est la Trinité, source de vie, bonté essentielle, cause unique de tout, et qui, dans l'effusion de son amour, a communiqué à toutes choses l'être et la perfection. Dans le sein de son excellence et de sa bonté infinies, cette Trinité indivisible, dont le mode d'exister, ignoré des hommes, n'est connu que d'elle-même, nourrit le vœu de sauver toute créature intelligente, les anges et les hommes. Mais le salut n'est possible que pour les esprits déifiés, et la déification n'est que l'union et ressemblance qu'on s'efforce d'avoir avec Dieu.

Le but commun de toute hiérarchie, c'est l'amour de Dieu et des choses divines, amour généreux, céleste dans son origine, pur dans ses intentions; c'est, même avant tout, la fuite, l'éloignement absolu de ce qui est contraire à la charité; c'est la connaissance des choses dans la réalité de leur être, la vue et la science des vérités sacrées; c'est enfin la participation à la simplicité ineffable de celui qui est souverainement un, et le banquet mystique de l'intuition qui nourrit et divinise l'âme contemplative.

IV. Nous disons donc que, par un décret d'amour, cette suprême béatitude, qui possède la divinité par nature et y fait participer ceux qui sont dignes de cette glorieuse transformation, a établi la hiérarchie pour le salut et la déification de tous les êtres, soit raisonnables, soit purement spirituels. Seulement, pour les bienheureuses essences qui habitent les cieux, cette institution n'a rien de sensible et de corporel; car ce n'est point par l'extérieur que Dieu les attire et les élève aux choses divines; mais il fait étinceler au dedans d'elles-mêmes les purs rayons et les splendeurs intelligibles de son adorable volonté. Au contraire, ce qui leur est départi uniformément et pour ainsi dire en masse, nous est transmis, à nous, comme en fragments et sous la multiplicité de symboles variés dans les divins oracles. Car ce sont les divins oracles qui fondent notre hiérarchie. Et par ce mot il faut entendre non seulement ce que nos maîtres inspirés nous ont laissé dans les saintes Lettres et dans leurs écrits théologiques, mais encore ce qu'ils ont transmis à leurs disciples par une sorte d'enseignement spirituel et presque céleste, les initiant d'esprit à esprit d'une façon corporelle sans doute, puisqu'ils parlaient, mais j'oserai dire aussi immatérielle, puisqu'ils n'écrivaient pas. Mais ces vérités devant se traduire dans les usages de l'Église, les Apôtres les ont exposées sous

le voile des symboles et non pas dans leur nudité sublime, car chacun n'est pas saint; et, comme dit l'Écriture, la science n'est pas pour tous (1).

V. Or, nos premiers chefs dans la hiérarchie, pleins des grâces célestes dont Dieu bienfaisant les avait comblés, reçurent de l'adorable Providence la mission d'en faire part à d'autres, et puisèrent eux-mêmes dans leur sainteté le généreux désir d'élever à la perfection et de déifier leurs frères. Pour cela, et selon de saintes ordonnances, et en des enseignements écrits et non écrits, ils nous firent entendre par des images sensibles ce qui est céleste, par la variété et la multiplicité ce qui est parfaitement un, par les choses humaines ce qui est divin, par la matière ce qui est incorporel, et par ce qui nous est familier les secrets du monde supérieur. Ils agirent ainsi d'abord à cause des profanes qui ne doivent pas même toucher les signes de nos mystères, et ensuite parce que notre hiérarchie, se proportionnant à la nature humaine, est toute symbolique, et qu'il lui faut des figures matérielles pour nous élever mieux aux choses intelligibles. Toutefois la raison des divers symboles n'est pas inconnue aux hiérarques, mais ils ne peuvent la révéler à quiconque n'a point encore reçu l'initiation parfaite; car ils savent qu'en réglant nos mystères d'après la tradition divine, les apôtres ont divisé la hiérarchie en ordres fixes et inviolables et en fonctions sacrées qui se confèrent d'après le mérite de chacun. C'est pourquoi, plein de confiance en vos religieuses promesses (car il est pieux de vous les rappeler), je vous ai appris ce devoir et d'autres secrets semblables, et je compte que vous ne manifesterez les hautes explications de nos cérémonies qu'aux pontifes vos collègues, et que vous leur

(1) Marc., 4, 11.

ferez faire le serment traditionnel de traiter purement les choses pures et de ne communiquer qu'aux hommes divins les choses divines, et aux parfaits les choses parfaites, et aux saints les choses saintes.

CHAPITRE II

DES CÉRÉMONIES QUI S'OBSERVENT DANS L'ILLUMINATION OU BAPTÊME

Argument. — La première partie enseigne comment on arrive à la sainteté; que le baptême est une naissance spirituelle, et le principe des œuvres surnaturelles.

On décrit dans la seconde partie les cérémonies solennelles du baptême, qui s'accomplissent ainsi: I. L'hiérarque lit quelque chose des saints Évangiles. II. Celui qui aspire au baptême cherche un parrain qui consente à l'instruire, et à le présenter à l'évêque. III. L'évêque reçoit l'aspirant avec bonté; IV. lui adresse, en présence de tout le clergé, les questions prescrites; V. lui impose les mains, fait inscrire son nom; VI. le dépouille de ses vêtements, souffle sur lui. VII. Le catéchumène fait sa profession de foi, et reçoit le baptême; VIII. il revêt une robe blanche et communie.

On considère dans la troisième partie, I. combien ces rits sont pieux, II. et comment ils désignent la grâce, III. que Dieu distribue avec amour à tous les hommes; IV. comment on arrive à la perfection; pourquoi l'inscription du nom de celui qu'on baptise; V. pourquoi l'abjuration qu'on lui demande, pourquoi on le tourne vers l'Orient; VI. que signifie l'onction qu'on fait sur lui, VII. et son immersion dans l'eau, VIII. et son vêtement blanc, et la communion.

PREMIÈRE PARTIE

Ainsi qu'il a été dit, le but de notre hiérarchie est donc de nous assimiler et de nous unir à Dieu autant qu'il est possible : glorieuse transformation qui s'opère en nous, comme enseigne

la parole sainte, par l'amour et l'observance des divins commandements; car qui m'aime, est-il dit, gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et ferons notre demeure en lui (1).

Mais par où doit commencer l'accomplissement des augustes préceptes? Le commencement est sans doute de former dans l'âme ces habitudes qui la disposent à recevoir et à exécuter le reste des enseignements sacrés, de lui ouvrir la route qui mène à l'héritage céleste, de lui conférer une sainte et divine régénération. Car, comme disait notre illustre maître, le premier mouvement de l'âme vers les choses célestes, c'est l'amour de Dieu, et le premier pas dans la voie des commandements, c'est cette régénération ineffable qui introduit dans notre être un principe divin. Or, comme c'est ce principe qui détermine en nous une vie divine, celui qui ne l'a pas encore reçu, ne pourra ni connaître ni accomplir les célestes préceptes. De même, humainement parlant, ne faut-il pas que l'existence précède en nous l'action, puisque ce qui n'est pas n'a ni mouvement ni subsistance même, et que ce qui a l'être, à quelque degré que ce soit, n'est actif et passif que dans les limites de sa propre nature? Cela me paraît évident.

Contemplons maintenant les symboles du sacrement de la divine régénération. Mais que nul profane ne hasarde ici un regard téméraire; car des yeux débiles ne se fixeraient pas impunément sur le soleil, et il est dangereux de toucher aux choses qui nous dépassent, la sainte hiérarchie de l'ancienne Loi réprouvant Ozias parce qu'il usurpe les droits lévitiques, Coré parce qu'il s'immisce dans les fonctions d'un ordre supérieur, Nadab et Abiud parce qu'ils ne remplissent pas saintement leur légitime ministère.

(1) Jean, 14, 23.

DEUXIÈME PARTIE

RITES ET CÉRÉMONIES DE L'ILLUMINATION

I. Le pontife qui, toujours appliqué à imiter Dieu, voudrait que tous les hommes fussent sauvés, et vinssent à la connaissance de la vérité, annonce à tous la bonne nouvelle, et leur fait savoir que Dieu, naturellement bon et favorable à ses créatures, a daigné, dans l'excès de son amour, s'abaisser jusqu'à l'humanité, et que, pareil à un feu dévorant, il s'unit à nous, pour nous transformer en lui, autant que chacun est digne de ce glorieux commerce. « Car à tous ceux qui le reçurent il a » donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu ; à ceux qui » croient en son nom, qui ne sont pas nés du sang, ni de la » volonté de la chair, mais de Dieu (1). »

II. Or, celui que presse le saint désir de participer à ces biens célestes va d'abord trouver quelque initié, et en réclame instamment l'honneur d'être présenté à l'hiérarque ; il lui promet ensuite d'obéir à toutes les prescriptions, et le conjure de procurer son admission, et de veiller désormais sur sa conduite. Le chrétien est pieusement avide du salut de ce solliciteur ; mais balançant la pesanteur du fardeau qu'on lui impose avec la faiblesse humaine, il est saisi d'anxiété et de religieuse frayeur ; à la fin cependant il consent avec charité à faire ce qu'on lui demande, et prenant son protégé, le conduit au pontife.

III. Le pontife accueille avec joie ces deux hommes, comme

(1) Jean, 1, 12.

le pasteur qui rapporte sur ses épaules la brebis perdue; et, par de mentales actions de grâces et des signes corporels d'adoration, il révère et bénit le seul principe de toute chose bonne, par qui sont appelés ceux qui sont appelés, et sauvés ceux qui sont sauvés.

IV. Puis il convoque au lieu saint tous les membres de la hiérarchie pour coopérer au salut de cet homme, et s'en réjouir et en rendre grâces à la divine bonté. Il commence par chanter avec tout le clergé quelque hymne tirée des Écritures; ensuite, il baise l'autel sacré, s'approche du catéchumène, et lui demande quel est son désir.

V. Celui-ci, conformément aux instructions de son introducteur, s'accuse avec amour de Dieu de son infidélité passée, de l'ignorance où il était du vrai bien, et de n'avoir pas fait les œuvres d'une vie divine; et il demande à être admis par la médiation du pontife à la participation de Dieu et des choses saintes. Le pontife alors lui apprend que Dieu très pur et infiniment parfait veut qu'on se donne à lui complètement et sans réserve; et exposant les préceptes qui règlent la vie chrétienne, il l'interroge sur sa volonté de les suivre. Après la réponse affirmative du postulant, le pontife lui pose la main sur la tête, le munit du signe de la croix, et ordonne aux prêtres d'enregistrer les noms du filleul et du parrain.

VI. Après cette formalité, une sainte prière commence; quand l'Église entière avec son pontife l'a terminée, les diacres délient la ceinture et ôtent le vêtement du catéchumène. L'hiérarque le place en face de l'occident, les mains dressées en signe d'anathème contre cette région de ténèbres, et lui ordonne de souffler sur Satan par trois fois, et de prononcer les paroles d'abjuration. Trois fois le pontife les proclame, trois fois le futur initié les répète. Alors le pontife le tourne vers l'orient, lui faisant lever au ciel les yeux et les mains,

et lui commande de s'enrôler sous l'étendard du Christ et d'adhérer aux enseignements sacrés qui nous sont venus de Dieu.

VII. Ensuite vient la profession de foi; le pontife en lit la formule à trois reprises, et lorsqu'elle a été répétée autant de fois par le catéchumène, il le bénit parmi de saintes oraisons, et lui impose les mains. De leur côté, les diacres achèvent de le dépouiller de ses vêtements, et les prêtres apportent l'huile sainte. Il reçoit d'abord une triple onction des mains de l'initiateur suprême, puis les prêtres continuent d'oindre le reste de son corps. Cependant l'initiateur se rend vers la fontaine, mère de l'adoption; il en purifie les eaux par des invocations religieuses, et les sanctifie par une triple effusion de l'huile bénite, faite en forme de croix; il chante trois fois aussi un cantique dicté par le Saint-Esprit, mystérieux auteur de l'inspiration prophétique. Il ordonne qu'on lui amène le disciple. Un ministre proclame le nom du parrain et du pupille. Celui-ci, conduit par les prêtres vers la fontaine salutaire, est remis entre les mains de l'hiérarque, qui se tient debout en un lieu plus élevé. Là, le nom de l'initié est publié de nouveau. Alors le pontife le baptise, le plongeant trois fois dans l'eau, et l'en retirant trois fois, et invoquant les trois personnes de la divine béatitude. Les prêtres reçoivent le baptisé, et le remettent à son introducteur et patron : tous ensemble, ils le revêtent d'une robe blanche, signe de son nouvel état, et le conduisent encore au pontife, qui le fortifie par l'onction d'un baume consacré et le déclare digne de participer désormais au bienfait souverain de la sainte Eucharistie.

VIII. Ces cérémonies achevées, le pontife qui, en les accomplissant, descend, pour ainsi dire, à des choses secondaires, est bientôt rappelé à la contemplation des choses les plus

élevées (1); car en aucun temps, en aucune manière, il ne doit se fixer en ce qui le détournerait de ses hautes fonctions, mais bien, sous l'influence du Saint-Esprit, passer avec une infatigable ardeur de ce qui est divin à ce qui est également divin.

TROISIÈME PARTIE

CONTEMPLATION

I. Tels sont les symboles matériels qui cachent le mystère de notre régénération divine. Or, ces symboles n'ont rien de profane ni d'inconvenant; mais ils offrent, comme en un miroir matériel et accessible aux regards humains, l'objet énigmatique de sublimes contemplations. Et qu'y verrait-on de défectueux, même abstraction faite de la plus auguste raison qui explique ce sacrement, puisque par la seule persuasion et par l'institution divine, il opère la sainteté en ceux qui s'en approchent, et que par l'ablution naturelle du corps, il leur rappelle, d'une manière sensible, que la vie coupable doit être expiée par une vie vertueuse et divine ? Quand donc il n'y aurait rien de plus divin dans les signes qui voilent cette initiation mystérieuse, même alors je la trouverais pleine de religieuse décence ; car elle forme aux habitudes d'une conduite irréprochable, et en purifiant le corps par l'eau, elle exprime symboliquement le dépouillement total des fautes antérieures.

(1) Les commentateurs et paraphrastes, recherchant ce que saint Denys nomme ici choses plus élevées, pensent qu'il s'agit de quelque sainte prière qui terminait la cérémonie du baptême solennel, ou bien la célébration du sacrifice de la messe.

II. Ceci soit dit par manière d'introduction à l'usage des âmes imparfaites; car il est bon de séparer les choses vulgaires de ce qui est saint et déifique, et de donner aux divers ordres une explication proportionnée à leurs forces respectives. Pour nous, il faut nous élever par une sorte d'ascension spirituelle jusqu'aux principes des sacrements; et dans la connaissance précieuse qui nous en viendra, nous verrons de quels types ils sont l'empreinte, et quels secrets augustes ils expriment. Car, comme il a été clairement expliqué dans notre discours touchant la matière et l'intelligible, les choses sacrées que les sens perçoivent sont les tableaux de celles qu'ils ne perçoivent pas, le guide et le chemin qui y conduisent; et celles-ci sont le principe radical et l'explication des formes visibles de notre hiérarchie.

III. Entrons maintenant dans notre contemplation. La douce et bienheureuse nature de Dieu, du sein de sa constante immutabilité, laisse tomber sur les intelligences les salutaires rayons de sa lumière. Si, par l'abus de sa liberté, l'intelligence se détourne; si, éprise du mal, elle tient scellée pour ainsi dire sa naturelle faculté de voir; si elle se soustrait à l'action de la lumière, la lumière ne l'abandonne pas pour cela, mais elle continue à luire sur cette âme malade, et court se placer avec bonté sous son regard indocile. Si l'intelligence, mécontente de sa portion respective du bienfait divin, essaie de franchir les bornes que Dieu lui a fixées; si elle s'applique témérairement à contempler des splendeurs qui la surpassent, sans doute la lumière ne cessera pas pour cela de verser ses flots; mais l'âme s'ingérant avec imperfection dans les choses parfaites ni n'obtiendra ce qui ne lui fut point destiné, ni même ne conservera, à cause de son fol orgueil, ce qui lui avait été départi. Toutefois, comme je l'ai dit, la bienfaisante lumière étincelle sans cesse sur tous les esprits; toujours

présente, toujours préparée à se communiquer avec une libéralité divine, il leur est libre de la recevoir.

Et l'hiérarque se façonne à imiter cette sublime leçon. Il répand généreusement l'éclatante splendeur des divins enseignements; à l'exemple de la divinité il se montre toujours prêt à éclairer quiconque le désire; son cœur est sans jalousie, ses lèvres n'ont pas d'amers reproches pour ceux qui combattirent la lumière, ou l'ambitionnèrent sans humilité; il fait luire devant tous ceux qui viennent à lui le flambeau de la doctrine pontificale avec je ne sais quoi de divin et de parfaitement ordonné, et dans la mesure qui convient aux besoins de chaque intelligence.

IV. Or, parce que Dieu est le principe de cette sainte institution qui apprend aux âmes à se connaître elles-mêmes, quiconque voudra considérer sa propre nature, saura d'abord ce qu'il est; et telle sera la première et douce récompense de son docile amour pour la lumière : devant cette contemplation de lui-même, faite d'un œil tranquille et pur, les épaisses ténèbres de son ignorance se dissiperont. Il est vrai que, dans son imperfection, il ne se prendra pas à désirer déjà le bonheur de participer et de s'unir à Dieu; mais passant successivement du bien au mieux, du mieux à ce qui est plus saint encore, et consommant son initiation, il s'élèvera pieusement, et selon l'ordre, jusqu'au sein de la majesté infinie. Le symbole de cette dépendance si bien ordonnée se trouve dans le respect craintif du catéchumène, et dans la conscience qu'il a de sa faiblesse ; c'est pourquoi il réclame un patron qui veuille le présenter au pontife. Ainsi préparé, l'éternelle béatitude daigne se communiquer à lui ; elle le marque, pour ainsi dire, du sceau de sa lumière, le divinise, et le rend digne de l'héritage céleste et de la société des élus. Tout ceci est figuré par le signe de la croix qui est fait sur le baptisé, et par l'inscription de son

nom sur le livre sacré parmi les noms de ceux qui sont appelés au salut. Du reste, figurent ensemble sur cette liste l'initié et celui par lequel il fut amené à la vérité et à la vie : l'un comme disciple affectueux et fidèle d'un maître bienveillant et pieux, l'autre comme guide assuré qui ne s'écartera pas des voies que Dieu a tracées.

V. Mais il est impossible que les contraires se réunissent en un même sujet; et celui qui est en communion avec l'unité, s'il tient à se maintenir dans cet heureux état, ne saurait vivre en même temps d'une vie opposée: qu'il se sépare donc absolument de ce qui pourrait rompre l'unité. C'est ce qui est mystérieusement enseigné par les cérémonies du baptême, où le catéchumène est dépouillé, pour ainsi dire, de sa vie antérieure et arraché sans pitié à toutes ses affections : car sans vêtements, sans chaussure, placé en face de l'occident, il étend les mains pour renier toute participation avec la malice et les ténèbres, il semble repousser de son souffle les habitudes d'iniquité précédemment contractées, il renonce solennellement à tout ce qui pourrait empêcher sa sanctification. Ainsi affranchi du vice, et rendu à une pureté complète, on le tourne vers l'orient, lui faisant entendre que, par la fuite absolue du mal, il sera digne d'habiter la région de la lumière et de contempler les divines splendeurs. Puis ramené au principe d'unité on reçoit avec confiance les protestations sacrées qu'il fait de se rapprocher de cette unité par tous ses efforts. Effectivement, et ceci sans doute est manifeste pour tous ceux qui sont versés dans la science de nos mystères, c'est seulement par de généreux et continuels élans vers l'unité, par la mortification et l'anéantissement de tout ce qui lui est contraire, que les intelligences se constituent dans un état d'inébranlable perfection. Car ce n'est pas assez de fuir l'iniquité, on doit encore déployer l'énergie d'un mâle courage, et lutter avec persévérance contre

la tentation d'un funeste relâchement; bien loin de laisser l'amour de la vérité se refroidir jamais, il faut tendre vers elle, autant qu'on le peut, par un magnanime et éternel désir, et travailler à s'élever sans cesse jusqu'à la sublimité de la perfection divine.

VI. Or, vous trouverez ces enseignements heureusement symbolisés dans les cérémonies de l'initiation sacramentelle. Car le divin hiérarque commence, et après lui les prêtres achèvent l'onction sainte sur le corps de l'initié, comme si, par cette figure, ils l'appelaient aux combats dans lesquels il doit s'exercer sous la présidence du Christ. Car c'est Jésus-Christ qui en tant que Dieu, a institué ces combats; sage, il a réglé les conditions du succès; magnifique, il a préparé aux vainqueurs de nobles prix. Il y a quelque chose de plus merveilleux : parce qu'il est bon, Jésus-Christ entre en lice avec les athlètes, combattant pour leur liberté et leur triomphe contre l'empire de la corruption et de la mort. L'initié courra donc gaiement à ces luttes, car elles sont divines; il restera fidèle, constamment fidèle aux sages ordonnances qui règlent son courage, soutenu par le ferme espoir de récompenses éclatantes, et rangé sous la discipline de son bon Seigneur et chef. Ainsi marchant sur les traces divines de celui qui daigna être le premier athlète, il vaincra, comme son maître, les malins esprits et les penchants déréglés, durs ennemis du salut, et mourra avec Jésus-Christ de cette mort mystique qui tue le péché dans le baptême.

VII. Et ici, observez avec quelle justesse les symboles sont adaptés aux sacrements. Ainsi parce que la mort n'est pas une destruction de notre substance, comme l'ont imaginé quelques-uns, mais simplement une séparation de principes d'abord réunis, et qui cessent désormais d'apparaître, l'âme n'accusant plus sa présence, depuis qu'elle a quitté le corps,

et le corps confié à la terre et soumis à des altérations successives ne gardant plus aucune trace de sa forme première; pour cette raison, dis-je, la mort et la sépulture sont assez bien représentées par l'immersion complète du corps dans l'eau baptismale. Lors donc qu'au baptême, trois fois on plonge dans l'eau, et trois fois on en retire le catéchumène, on lui fait entendre par cet enseignement saintement figuratif qu'il retrace les trois jours et les trois nuits que Jésus, l'auteur de la vie, passa dans le tombeau après sa mort; si l'on peut dire toutefois que l'homme retrace celui en qui le prince de ce monde ne trouva rien qui lui appartînt, selon la parole mystérieuse et profonde de nos oracles (1).

VIII. Ensuite on donne au nouveau chrétien des habits d'une éclatante blancheur; car échappant par une ferme et divine constance aux attaques des passions, et aspirant avec ardeur à l'unité, ce qu'il avait de déréglé rentre dans l'ordre, ce qu'il avait de défectueux s'embellit, et il resplendit de toute la lumière d'une pure et sainte vie.

Sous l'onction de l'huile bénite, le baptisé répand une suave odeur; car celui qui reçoit le sacrement de la régénération est uni par là même au Saint-Esprit. Mais je laisse aux âmes qui furent jugées dignes d'un auguste et pieux commerce avec cet esprit divin, de connaître et d'entendre ce que c'est que cette visite ineffable de la majesté céleste, dans laquelle l'homme se trouve embaumé d'un parfum spirituel, et élevé à la perfection.

Enfin le pontife convie l'initié à la très sainte Eucharistie, et le fait entrer en participation de ce mystère qui opère si efficacement la sainteté.

(1) Jean, 14, 30.

CHAPITRE III

DES CÉRÉMONIES QUI S'ACCOMPLISSENT DANS L'EUCHARISTIE

ARGUMENT. — On enseigne dans la première partie que le sacrement de l'Eucharistie est le complément des autres sacrements, et qu'on le nomme Synaxe ou communion, parce qu'il nous unit à Dieu d'une façon particulière et intime.

On décrit dans la seconde partie les rites sacrés parmi lesquels se consacre et se distribue l'Eucharistie, et on signale quels sont ceux qu'on admettait à la contemplation du mystère, quels sont ceux qu'on en excluait.

On explique dans la contemplation, I. ce que signifient, dans la célébration des mystères, les cantiques et les leçons, et la participation du pain et du calice. II. Après avoir invoqué celui qui réside en ce sacrement adorable, III. on remarque que Dieu immuable en soi daigne se communiquer à tous les hommes, et que le pontife est une image de cette universelle providence, par sa mission de conférer les choses saintes à ses inférieurs. IV. On rappelle les instructions renfermées dans les saints oracles, V. et comment les Écritures disposent l'âme à la sainteté. VI. On marque pourquoi certains hommes sont exclus de la vue et de la réception des mystères; VII. comment les pécheurs sont indignes du don divin, que les justes seuls reçoivent; VIII. ce que signifient le baiser de paix, IX. la lecture des noms des saints, X. l'ablution des doigts du prêtre et l'élévation de l'Eucharistie. XI. On décrit les calamités que l'homme encourt par le péché, et la bonté que Dieu lui a témoignée en le réparant. XII. On montre que le sacrifice est une commémoration de la passion du Christ, et quelle est la fin de la sainte communion; XIII. pourquoi l'on fractionne et l'on distribue le saint sacrement; XIV. et pourquoi le prêtre communie lui-même avant de donner la communion aux autres. XV. Enfin, quelles actions de grâces l'assemblée rend à Dieu.

PREMIÈRE PARTIE

Mais puisque nous avons nommé l'Eucharistie, il ne convient pas de passer outre, pour louer quelque mystère, avant celui-là ; car, comme disait notre illustre maître, c'est le sacrement des sacrements. Or il nous faut débuter par la description des cérémonies qui s'y pratiquent, et puis, fondé sur l'enseignement pontifical et l'autorité des Écritures, nous élever, avec l'assistance du Saint-Esprit, à la contemplation spirituelle de cette divine institution.

Et d'abord recherchons pieusement pour quelle raison ce qui est commun à tous les autres sacrements de l'Église est attribué par excellence à celui-ci ; pour quelle raison on le nomme spécialement communion et synaxe, quand tous également ont pour but de ramener à la simplicité de la perfection divine la multiplicité de nos affections partagées, et de nous mettre en communion intime avec l'unité, par cette sainte récollection de nos facultés si distraites. Or, nous disons que les autres sacrements reçoivent leur complément et leur perfection des riches trésors et de l'adorable sainteté de celui-ci. Car il n'est guère d'usage qu'aucune de ces augustes cérémonies se célèbre, sans que la très sainte Eucharistie, achevant l'œuvre commencée, ne vienne élever l'initié vers Dieu, et par la grâce ineffable du mystère parfait, opérer son union avec l'adorable unité. Si donc les autres sacrements demeurent comme incomplets sans celui-ci, et n'établissent point entre l'unité et nous une sainte et intime union, ne pouvant communiquer une vertu qu'ils n'ont pas ; si la fin essentielle de tous les sacrements est de préparer celui qui les reçoit à la participation de la très divine Eucharistie ;

il faut convenir que nos pontifes, en l'appelant synaxe, lui ont donné un nom tiré de la nature des choses, et qui convient merveilleusement. C'est ainsi qu'avec une justesse parfaite le sacrement de la divine renaissance a été nommé l'illumination, précisément parce qu'il initie l'homme à la lumière et qu'il est pour nous le commencement des illuminations célestes. Car quoiqu'il appartienne à toutes institutions sacramentelles de communiquer la lumière divine, toutefois c'est le baptême qui m'a, pour ainsi dire, ouvert les yeux, et c'est par la lumière auguste qu'il m'a donnée que je m'élève à la contemplation des autres saints mystères.

Il fallait dire ces choses avant de fixer le regard de notre attention sur chacun des rites qui s'observent en la célébration de l'Eucharistie, et sur leur signification profonde.

DEUXIÈME PARTIE

MYSTÈRE DE LA COMMUNION OU SYNAXE

L'hiérarque, après avoir prié au pied de l'autel sacré, l'encense d'abord, puis fait le tour du temple saint. Revenu à l'autel, il commence le chant des psaumes que tous les ordres ecclésiastiques continuent avec lui. Après cela, des ministres inférieurs lisent les très saintes Écritures, et ensuite on fait sortir de l'enceinte sacrée les catéchumènes, et avec eux les énergumènes et les pénitents : ceux-là restent seuls qui sont dignes de contempler et de recevoir les divins mystères. Pour le reste des ministres subalternes, ceux-ci se tiennent auprès des portes fermées du saint lieu ; ceux-là remplissent quelque autre fonction de leur ordre. Les plus élevés d'entre

eux, les diacres s'unissent aux prêtres pour présenter sur l'autel le pain sacré et le calice de bénédiction, après toutefois qu'a été chantée par l'assemblée entière la profession de la foi. Alors le pontife achève les prières, et souhaite à tous la paix; et tous s'étant donné mutuellement le saint baiser, on récite les noms inscrits sur les sacrés diptyques. Ayant tous purifié leurs mains, l'hiérarque prend place au milieu de l'autel, et les prêtres l'entourent avec les diacres désignés. L'hiérarque bénit Dieu de ses œuvres merveilleuses, consacre les mystères augustes, et les offre à la vue du peuple sous les symboles vénérables qui les cachent. Et quand il a ainsi présenté les dons précieux de la divinité, il se dispose à la communion, et y convie les autres. L'ayant reçue et distribuée, il termine par une pieuse action de grâces. Et tandis que le vulgaire n'a considéré que les voiles sensibles du mystère, lui, toujours uni à l'Esprit-saint, s'est élevé jusqu'aux types intellectuels des cérémonies, dans la douceur d'une contemplation sublime, et avec la pureté qui convient à la gloire de la dignité pontificale.

TROISIÈME PARTIE

CONTEMPLATION

I. Et maintenant, mon fils, après avoir décrit par ordre les cérémonies figuratives, et avant de vous élever à la sublimité de leurs archétypes, il faut me proportionner aux âmes encore imparfaites, et les consoler par cette remarque, qu'elles peuvent tirer profit de l'institution de ces pieux symboles, quand même elles n'en considèrent que l'extérieur et l'écorce.

Car les saints cantiques et la lecture des divins oracles leur apprennent les préceptes de la vertu, et qu'il faut se purifier entièrement de la corruption du péché. La participation commune et pacifique à un seul et même pain sacré, et à un seul et même calice, impose à tous une mutuelle concorde, comme elle transmet à tous une vie identique; et elle leur rappelle ce divin banquet où furent célébrés pour la première fois ces mystères, et où l'auteur même de ce sacrement n'y laissa point participer l'apôtre indigne qui avait fait la cène sans pureté, sans esprit de conformité avec le Seigneur. Et de là ressort cette mémorable et sainte instruction, qu'il faut s'approcher des choses divines par la foi et avec la charité, pour obtenir d'être transformé en les recevant.

II. Mais, ainsi que je l'ai dit, ces considérations ressemblent à des tableaux qui ornent le vestibule du temple. Laissons-les aux esprits dont l'initiation n'est pas encore parfaite; et nous, remontons de l'effet à la cause. Là, guidés par la lumière de Jésus, nous contemplerons le magnifique spectacle que présentent les idées archétypes de notre communion sacramentelle, et la céleste beauté dont elles brillent nous réjouira. Mais, ô très saint et très divin sacrement, soulevez ces voiles énigmatiques sous lesquels vous êtes mystérieusement caché; montrez-vous à découvert, et remplissez l'œil de notre entendement des flots de votre pure lumière.

III. Il nous faut donc pénétrer dans le sanctuaire, pour ainsi dire, et recherchant le sens profond du premier de ces symboles, en considérer la beauté infinie: il nous faut voir pourquoi l'hiérarque quitte le saint autel, va jusqu'aux portes du temple répandre le parfum de l'encens, et revient enfin à la place d'où il était parti. Or, quoique la souveraine et bienheureuse nature de Dieu s'incline vers les créatures pour leur communiquer les trésors de sa bonté, cependant elle ne

sort pas de cette ferme et constante immutabilité qui la caractérise; et tout en versant ses splendeurs sur les esprits déifiés, au degré qui leur convient, elle persiste dans un état d'identité parfaite ; de même donc le sacrement de la divine Eucharistie : un, simple, indivisible dans son principe, il revêt, dans l'intérêt de l'humanité, différents symboles, et se cache sous toutes les formes extérieures qui nous représentent la divinité; et toutefois ces signes multiples se ramènent invariablement à une unité radicale, vers laquelle sont attirés aussi ceux qui reçoivent saintement ce mystère. De même encore notre hiérarque: car quoique, dans sa charité, il fasse part à ses inférieurs du trésor de la science pontificale, dont il cache la simplicité pure sous la variété de cérémonies énigmatiques; néanmoins libre, et ne contractant dans le commerce des choses inférieures aucune souillure, il se ramène en Dieu qui est son principe, et faisant son entrée spirituelle dans l'unité, il voit clairement les raisons divines des mystères qu'il accomplit, et, de la sorte, le terme de son abaissement plein de condescendance vers les choses subalternes devient le commencement d'un retour plus parfait vers les choses supérieures.

IV. Mais le chant sacré des Écritures qui entre, pour ainsi dire, dans l'essence de tous nos sacrements, devait se retrouver dans le plus auguste de tous. Car que voit-on dans les livres inspirés de la sainte Écriture? on y voit Dieu créateur et ordonnateur de toutes choses; on y voit les prescriptions religieuses et politiques de Moïse; la conquête et le partage des terres données au peuple choisi; la prudence des juges, la sagesse des rois et la sainteté des pontifes; la philosophie magnanime de ces anciens personnages que n'ébranlèrent pas des accidents et nombreux et variés; les saints enseignements qui règlent ce que nous devons faire, et les

cantiques et la sublime peinture du divin amour, et les manifestations prophétiques de l'avenir, et les actions merveilleuses de l'Homme-Dieu, et les doctrines et les institutions, aussi divines dans leurs effets que dans leur principe, qui nous furent laissées par les apôtres, et la profonde et mystérieuse vision du divin et bien-aimé disciple, et l'auguste théologie de Jésus. Voilà ce que l'Écriture enseigne à quiconque veut être déifié; voilà ce qu'elle confirme en le mêlant à tous les sacrements par lesquels nous sommes élevés à la divine ressemblance. Ainsi donc ces chants sacrés, qui ont pour but de célébrer les œuvres et les paroles de Dieu, de louer les discours et les actions des saints, forment comme un hymne général où sont exposées les choses divines, et opèrent en ceux qui les récitent saintement une heureuse disposition soit à conférer, soit à recevoir les divers sacrements de l'Église.

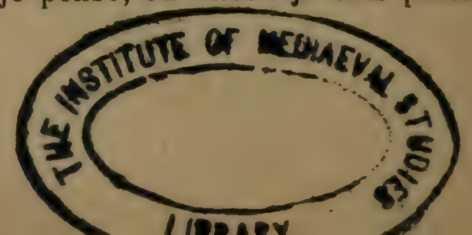
V. Quand donc, par les charmes de l'harmonie, le cantique des vérités sacrées aura préparé les puissances de notre âme à la célébration immédiate des mystères, et que les ayant soumises, pour ainsi dire, dans l'entraînement de ce concert, aux cadences d'un unanime et divin transport, elle nous aura accordés avec Dieu, avec nos frères et avec nous-mêmes, alors ce que les chants pieux n'offraient qu'en raccourci et sous l'ombre des figures, la lecture des saintes Lettres le développera heureusement en des tableaux et des récits plus larges et plus manifestes. Là le regard du contemplateur religieux verra toutes choses concourir à une parfaite unité, sous l'influence d'un seul esprit, et c'est pour cela sans doute qu'on a établi cet ordre de lire d'abord l'Ancien Testament, puis la Nouvelle Alliance, notre divine hiérarchie enseignant par là, je pense, que l'un a prédit la vie du Sauveur, et que l'autre la raconte; que l'un a peint la vérité sous des symboles, et que l'autre la montre dans sa réalité : car les prophéties de

l'ancienne loi se trouvent vérifiées par les événements de la loi nouvelle, et les paroles que Dieu prononce dans la première sont résumées par les actions qu'il fait dans la seconde.

VI. Or, ceux qui ont fermé l'oreille à la trompette évangélique ne doivent pas même contempler les symboles de nos sacrés mystères, puisqu'ils ont dédaigné de recevoir le salutaire sacrement de la régénération divine, opposant aux paroles saintes ce lamentable refus : je ne veux pas connaître vos voies. Quant aux catéchumènes, aux énergumènes, aux pénitents, la loi de notre hiérarchie leur permet bien d'entendre le chant des cantiques et la lecture des saintes Lettres ; mais elle les exclut du sacrifice et de la vue des choses saintes, que l'œil pur des parfaits doit seul contempler. Car, reflet de Dieu, et remplie d'une souveraine équité, la hiérarchie, se réglant avec un pieux discernement sur le mérite des sujets, les appelle à la participation des dons divins chacun en son temps et dans la proportion convenable. Or, les catéchumènes ne sont qu'au dernier rang ; car jusqu'alors ils n'ont reçu aucun sacrement, et ne sont point élevés à ce divin état que donne la naissance spirituelle; mais ils sont encore portés, pour ainsi dire, dans les entrailles de ceux qui les instruisent; là, leur organisation se forme et se parfait, tant qu'enfin arrive cet heureux enfantement qui leur communique vie et lumière. De même que dans l'ordre naturel, si le fruit encore imparfait et informe échappe avant le temps à sa prison de chair, et si, triste avorton, il est précipité à terre sans connaissance, pour ainsi dire, sans vie, sans lumière, personne assurément ne jugera ici d'après la seule apparence ; personne ne dira que cet enfant est venu au jour, parce qu'il est sorti des ténèbres du sein maternel : car, comme enseigne la médecine si versée dans la science de notre organisme, la lumière tombe en vain sur les sujets qui ne peuvent la

recevoir. Ainsi, dans les choses sacrées, la science sacerdotale façonne d'abord et prépare à la vie les catéchumènes par l'aliment des Écritures, et voilà la conception spirituelle : puis elle les porte jusqu'au temps de l'enfantement divin, et alors elle leur communique les dons salutaires de la lumière et de la perfection. C'est donc pour cela qu'elle éloigne les imparfaits des choses parfaites, veillant ainsi au respect des mystères et environnant des soins prescrits par la hiérarchie la génération et l'enfantement des catéchumènes.

VII. La foule des énergumènes est traitée comme immonde aussi ; toutefois elle tient le second rang, et ainsi précède les catéchumènes qui sont les derniers. Car je ne pense pas qu'il faille mettre sur la même ligne ceux qui ne furent point initiés, qui demeurent encore étrangers aux choses saintes, et ceux qui, ayant déjà participé à quelque sacrement, se débattent encore sous le joug des voluptés de la chair et des passions de l'esprit; bien qu'on refuse à ceux-ci l'honneur de contempler et de recevoir les sacrés mystères, et cela pour une haute raison. Effectivement l'homme vraiment divin et digne de participer aux choses divines, et qui, se transformant par les pratiques de la perfection, s'élève jusqu'à la plus haute conformité qu'il puisse avoir avec Dieu ; l'homme qui ne s'occupe de sa chair, que quand la nature l'exige et comme en passant, et qui, temple et compagnon fidèle du Saint-Esprit, s'applique de tous ses efforts à lui ressembler, préparant à ce qui est divin une demeure divine : cet homme, dis-je, ne sera jamais tourmenté par les illusions et les terreurs diaboliques ; au contraire il s'en rira, il repoussera leur attaque; plus actif que passif vis-à-vis d'elles, il les poursuivra victorieusement, et, par la force de son courage inaccessible aux passions, il délivrera ses frères de l'influence des malins esprits. Aussi je pense, ou mieux je suis parfaitement con-



vaincu que nos hiérarques, dans leur sagesse consommée, regardent comme soumis à la plus désastreuse des possessions, ceux qui, apostats de la vie divine, se rangent aux sentiments et habitudes des démons, et qui, victimes de leur folie extrême, se détournent des seuls vrais biens, des biens impérissables et éternellement doux, pour ambitionner et conquérir je ne sais quoi de matériel, plein d'instabilité et de troubles immenses, des plaisirs hideux et corrupteurs, et pour demander à des choses fugitives et étrangères quelque joie apparente, mais non pas réelle. C'est pourquoi la réprobation du ministre chargé de faire le discernement tombe d'abord et spécialement sur ceux-ci, plutôt que sur les énergumènes; car il ne convient pas qu'il leur soit rien communiqué des choses saintes, si ce n'est la doctrine des Écritures, qui peut les ramener à de meilleurs sentiments. Et en effet, si l'auguste mystère qui se célèbre, accessible seulement à ce qui est pur et saint, repousse les pénitents qui cependant y ont déjà participé; s'il prononce que, dans sa sublimité, il ne doit être ni contemplé, ni reçu par ceux que l'imperfection empêche encore de s'élever jusqu'à la hauteur de la divine ressemblance (car cette parole très pure frappe quiconque ne peut s'unir aux hommes jugés dignes de la communion); à plus forte raison, cette multitude que tourmentent les passions mauvaises sera estimée profane, sera privée de la vue et de la réception des choses saintes.

Quand donc on aura exclu du temple et du sacrifice dont ils sont indignes, et ceux qui n'ont pas encore été appelés à la grâce de l'initiation, et ensuite les transfuges de la vertu, et puis ceux qui se laissent aller mollement aux frayeurs et illusions des démons ennemis, n'ayant pas encore atteint l'efficace et inébranlable vertu de l'état divin par une ferme et constante application aux choses du ciel; et ceux qui, sortis

de la vie du péché, en conservent les impures imaginations, parce qu'ils n'ont pas encore contracté l'habitude du saint et divin amour; et enfin ceux qui ne sont pas réunis parfaitement à l'unité et auxquels, pour employer les termes de la loi, il reste encore quelque tache, quelque souillure : après cela, dis-je, les ministres sacrés et les pieux assistants contemplent avec respect le mystère sacré, et dans une commune louange, célèbrent le souverain auteur et distributeur de tout bien, par lequel nous furent accordés ces sacrements salutaires qui opèrent la sainteté et la déification des initiés. Ce cantique, les uns l'appellent hymne de louange, les autres, symbole de la religion; on l'a nommé plus divinement, selon moi, très sainte Eucharistie ou action de grâces, parce qu'elle renferme tous les dons que Dieu a fait descendre sur nous. Car on voit que toutes les œuvres divines que nous célébrons en cette rencontre se sont accomplies pour nous. Ainsi Dieu nous a libéralement conféré l'existence et la vie; il forme ce que nous avons de divin sur le type de ses beautés ineffables; il nous perfectionne, nous élève à une sainteté plus sublime; voyant en pitié l'indigence spirituelle où nous sommes tombés par notre faute, il nous rappelle par des grâces régénératrices à la splendeur de nos premières destinées; il daigne prendre les infirmités de notre nature pour nous communiquer les perfections de la sienne, et nous fait présent de ses propres richesses et de sa divinité même.

VIII. Etant achevé cet hymne à l'amour de notre Dieu, le pain sacré est couvert d'un voile, puis présenté avec le calice de bénédiction. On se donne ensuite le saint baiser et l'on récite pieusement les noms inscrits dans les diptyques.

Ceux-là ne peuvent se ramener à l'unité ni entrer avec elle en un pacifique et intime commerce, qui sont divisés avec eux-mêmes. Effectivement, si, touchés par les rayons qui

viennent de l'unité et contemplée et connue, nous savions nous précipiter et nous perdre en Dieu, unité souveraine, nous ne laisserions point aller nos âmes en ces convoitises qui la partagent et qui lui font concevoir contre nos semblables ces inimitiés pleines de chair et de sang et de passion. Je crois donc, d'après cela, que cette cérémonie de la paix tend à établir en nous une vie d'unité parfaite, rapprochant ainsi les choses qui se ressemblent et ravissant à ceux qui sont en proie à la division le spectacle de cette union toute divine.

IX. La récitation des sacrés diptyques, qui se fait après la paix donnée, est comme un éloge de ceux qui se sont gardés purs et saints, et qui sont arrivés par la persévérance jusqu'au terme de la vie parfaite. Ainsi sommes-nous excités et conduits par leur exemple à ce bienheureux état et à ce repos divin dont ils jouissent; ainsi sont-ils célébrés eux-mêmes comme des héros vivants; car, selon l'enseignement de la théologie, ils ne sont pas morts, mais ils sont passés à une vie plus parfaite (1). Remarquez encore que, si leurs noms sont inscrits dans les saints registres, ce n'est pas que la mémoire de Dieu ait besoin, comme celle des hommes, d'un signe qui la réveille; mais c'est pour faire entendre pieusement que le Seigneur conserve une affectueuse et impérissable connaissance de quiconque s'est déifié par la vertu. « Car il connaît ceux qui sont à lui, dit l'Écriture (2); » et ailleurs : « La mort de ses saints est précieuse devant lui (3), » la mort se prenant ici pour la consommation en la sainteté. Observez enfin qu'après avoir déposé sur l'autel les symboles sacrés sous lesquels le Christ se voile et se communique, on y place en même temps cette liste des noms des saints, pour montrer

(1) Sag., 5, 6; Jean, 11, 25. — (2) II. Timot., 2, 19. — (3) Ps. 115, 15.

qu'ils sont joints à lui, inséparablement joints dans la sainteté d'une céleste union.

X. Ces cérémonies achevées, comme nous venons de dire, le pontife se tient debout en face des symboles sacrés; puis, avec tout l'ordre sacerdotal, il se purifie les doigts. Car, pour employer le langage des Écritures, celui qui sort du bain n'a plus besoin que d'une légère ablution (1). Par cette dernière et complète purification, il deviendra l'image de la très pure divinité. Alors il pourra s'incliner avec bonté vers les choses inférieures sans se laisser séduire ni captiver par elles, puisqu'il est dans l'unité; et les quittant avec toute la plénitude et l'intégrité de sa perfection, il accomplira purement son glorieux retour à l'unité divine. La hiérarchie légale avait, comme nous l'avons dit, ses ablutions sacrées; c'est ce que repré sentent chez nous le pontife et les prêtres se lavant les mains. Ceux donc qui s'approchent du sacrifice auguste doivent être purs de toutes les abjectes illusions de l'âme et se conformer, autant qu'ils peuvent, à la sainteté du mystère. Ainsi serontils illuminés par les plus éclatantes manifestations de la divinité; car les lumières célestes se plaisent à laisser tomber leur clarté sur les objets qui leur sont conformes et qui peuvent la recevoir et plus entière et plus spendide. Or, si le pontife et les prêtres se purifient les doigts devant l'autel même, c'est pour figurer que la purification spirituelle s'accomplit sous l'œil de Jésus-Christ, qui pénètre jusqu'aux plus secrètes pensées et soumet notre vie entière à un rigoureux examen et à des jugements pleins de justice et d'impartialité. Alors seulement le pontife est uni aux choses saintes. Il donne louange aux œuvres divines, consacre les augustes mystères et les expose aux regards du peuple.

(1) Jean, 13, 10.

XI. Or, quelles sont ces œuvres divines qui s'accomplirent pour l'amour de nous, comme il a été dit? C'est ce qu'il faut expliquer maintenant aussi bien que possible; car réellement je ne pourrais les nommer toutes, bien loin de les connaître clairement et de les révéler aux autres. Mais celles que les pontifes sacrés célèbrent et opèrent conformément à la tradition, celles-là seulement je les dirai, selon mes forces, après avoir invoqué le secours de l'Esprit inspirateur.

Lorsque, dans le principe, la nature humaine perdit insensément la grâce divine, elle tomba dans une vie pleine de passions, qui aboutit à la corruption et à la mort. Car il était juste que l'audacieux transfuge de la bonté infinie, le violateur du précepte d'Eden, qui, cédant aux attrayantes et frauduleuses suggestions de l'esprit malin, avait secoué le joug qui donne la vie, fût livré en proie à ses penchants qui le détournent des biens célestes : d'où vient ce déplorable échange que nous avons fait de l'immortalité avec la mort. Tirant son origine de la corruption, l'homme fut condamné à avoir une fin qui rappelât son principe, et volontairement déchu d'une vie supérieure et divine, il fut précipité dans l'abîme contraire d'une vie pleine de mutabilité et d'angoisses. Ainsi égarée et fuyant loin du droit chemin qui mène au seul vrai Dieu, asservie à la multitude des cruels démons, notre nature ne vit pas qu'elle servait, non pas des dieux ou des amis, mais des ennemis affreux; et bientôt les tyranniques excès de leur méchanceté naturelle l'eussent réduite aux horreurs d'une irréparable ruine. Mais, par un conseil de sa charité et de sa miséricorde infinie, Dieu ne dédaigna pas de prendre lui-même soin de nous. C'est pourquoi, d'une part, prenant en réalité toutes nos misères, hors le péché, et s'unissant à notre bassesse, et, de l'autre, conservant sans confusion et sans altération aucune les attributs de sa nature

il voulut bien nous associer fraternellement, pour ainsi dire, à sa divinité et nous rendre participants de ses propres biens. C'est ainsi que, par le jugement et la justice, comme enseigne la parole traditionnelle, et non par le déploiement de sa force, il renversa la domination qu'exerçait sur nous la troupe rebelle des démons. Par sa bonté, il opéra dans nous une transformation complète: car il inonda d'une douce et divine lumière l'obscurité de notre esprit et il orna de grâces célestes notre difformité spirituelle; il affranchit la maison de notre âme et des viles passions et des souillures hideuses, en sauvant notre nature menacée d'une totale ruine, et il nous apprit à monter vers le ciel et à mener une vie divine par la conformité que nous tâcherons d'avoir avec lui.

XII. Mais comment se pourrait accomplir cette ressemblance, sinon en renouvelant tous les jours, par les bénédictions et sacrifices sacrés, la mémoire des œuvres divines? C'est aussi ce que nous faisons en mémoire du Christ, comme disent les Ecritures (1). Voilà pourquoi l'hiérarque, debout au saint autel, bénit les œuvres admirables que, dans sa providence, Jésus-Christ a faites pour le salut du genre humain, par le bon plaisir du Père dans le Saint-Esprit, pour parler comme nos oracles. Quand donc il les a louées, quand, par l'œil de l'entendement, il les a contemplées avec un pieux respect, il procède à la célébration mystique du sacrifice en la manière que Dieu a instituée. Etant donc payé le tribut de louanges à la divine bonté, saisi de cette crainte que la religion réclame d'un pontife, il s'excuse d'oser approcher ces mystères si excellents, et il s'écrie au Seigneur: « Vous l'avez dit: Faites ceci en mémoire de moi (2). » Puis il demande la grâce de n'être pas indigne de ce ministère par

(1) Luc, 22, 19. — (2) Ibid.

lequel l'homme imite un Dieu, et de retracer Jésus-Christ dans la célébration et la distribution des choses sacrées, et que ceux qui doivent y communier les reçoivent avec une pureté parfaite. Alors il achève l'œuvre sainte et offre aux regards le mystère sous les symboles qui le rendent sensible. Et découvrant et rompant en pièces le pain jusque-là couvert et formant un seul tout, et partageant entre tous le même calice, il multiplie mystérieusement et distribue l'unité, et par là s'accomplit le très saint sacrifice.

Ainsi, ce qu'il y a de caché, de simple et d'un en Jésus, Verbe divin, en revêtant notre nature par infinie tendresse pour les hommes, a formé comme un composé visible, sans que la divinité en fût altérée, et a négocié heureusement notre union intime avec lui en mariant notre bassesse avec ses perfections sublimes, si toutefois nous adhérons à lui, comme des membres au corps, par la conformité d'une divine et innocente vie, et si nous ne tombons pas dans les passions qui corrompent et qui tuent, et qui nous rendraient indignes de tout commerce avec les membres divins et incapables de participer à leur vie et santé. Car ceux qui désirent s'unir à Jésus doivent considérer la vie toute divine qu'il a menée dans la chair, et tendre, par l'imitation fidèle de son innocence, à un état de sublime sainteté.

XIII. C'est ce que montre clairement le pontife dans la célébration de ce mystère, lorsqu'il découvre les symboles sacrés, jusque-là cachés à tous les regards, et fractionne leur unité : et que, par l'intime union du sacrement avec celui qui le reçoit, il fait communier la créature au trésor des grâces divines. Car ainsi, et en offrant à la vue Jésus-Christ, notre vie spirituelle, devenue pour ainsi dire sensible, il représente d'une manière palpable que le Seigneur, sortant du secret de sa divinité, s'est amoureusement fait semblable à nous en

prenant, mais sans l'absorber, notre humanité entière ; qu'il revêt notre nature composée, sans altération de son essentielle unité ; et que, par un effet de cette même charité, il convie le genre humain à la participation de son essence et de ses propres richesses, pourvu cependant que nous nous unissions à lui en nous appliquant à imiter sa divine vie ; car ainsi nous serons véritablement associés à la divinité et nous partagerons ses biens.

XIV. Quand donc il a reçu et donné la sainte communion, le pontife avec toute la pieuse assemblée de l'Église termine par une sainte action de grâces. Car on reçoit avant de donner et la communion aux mystères précède la distribution qu'on en fait. C'est efficacement une admirable disposition et une règle générale dans les choses divines, que le pontife entre en part et soit rempli le premier des grâces célestes, et qu'ensuite seulement elles soient accordées aux autres hommes par son entremise. C'est pour la même raison que ceux-là sont estimés profanes et rebelles à nos saintes institutions, qui osent enseigner les vérités sacrées avant d'avoir contracté l'habitude d'y conformer leur vie. De même donc que, sous l'influence des rayons solaires, les substances les plus minces et les plus transparentes sont facilement inondées de clarté, et ensuite, comme d'autres soleils versent la lumière qui les remplit sur les corps inférieurs ; de même celui-là ne doit pas avoir la présomption de guider les autres dans les routes divines, qui n'est pas encore élevé à un état de conformité parfaite avec Dieu, et que l'inspiration et l'élection saintes n'ont pas appelé au commandement.

XV. C'est ainsi que tous les ordres de notre hiérarchie réunis dans l'Église, après avoir participé aux divins mystères, rendent grâces ensemble, chacun selon qu'il en est capable, ayant reconnu et loué les œuvres divines. Pour ceux qui ne

reçoivent et ne connaissent pas le don céleste, ils ne viendront jamais à en bénir le Seigneur, quoique, de leur nature, ces bienfaits merveilleux soient dignes d'universelles louanges. Mais, comme je l'ai montré, entraînés par les mauvais penchants, ils n'ont pas voulu voir les œuvres divines, et, pour cela, ils sont restés ingrats envers les infinies miséricordes. Aussi, goûtez et voyez, dit l'Écriture (1); car c'est en s'initiant à nos mystères que les fidèles apprécient l'immensité des grâces dont nous sommes enrichis, et c'est après avoir contemplé dans la communion leur grandeur et leur excellence, qu'ils éclatent en cantiques de louange pour les merveilles de bonté que la divinité a opérées.

(1) Ps. 33, 9.

CHAPITRE IV

DES CÉRÉMONIES QUI SE FONT EN LA CONSÉCRATION DE L'HUILE SAINTE

Argument. — Dans la première partie, on fait voir que le sacrement du chrême se rattache à celui de l'adorable Eucharistie.

Dans la seconde partie, on décrit les rites usités en ce sacrement.

Dans la contemplation, on explique : I. pourquoi l'huile sainte est couverte d'un voile ; II. comment ce mystère, caché aux profanes, se révèle aux saints ; III. comment le saint chrême, les lectures et les chants qui accompagnent sa consécration, perfectionnent les âmes. IV. On montre la signification merveilleuse de l'huile sainte, et V. que plus les intelligences sont proches de Dieu, plus elles sont inondées de l'abondance des suavités célestes. VI. Les prêtres qui environnent le prélat consécrateur du saint chrême, représentant les Séraphins, VII. on explique ce que signifient les ailes prêtées aux Séraphins ; VIII. pourquoi ils se voilent la face et les pieds, IX. et s'adressent l'un à l'autre dans leurs chants sacrés. X. On enseigne que le saint chrême représente Jésus-Christ, dont la divinité a daigné oindre et consacrer notre chair, et que l'usage fréquent de l'huile bénite est plein de salutaires instructions ; XI. ainsi on l'emploie dans le baptême, et XII. dans la consécration des autels.

PREMIÈRE PARTIE

Tel est le mystère de la sainte synaxe ; telles se présentent à la contemplation de nos esprits les merveilles par lesquelles la hiérarchie, comme je l'ai dit souvent, nous fait participer

intimement à l'unité. Mais il est une autre sainte institution qui se lie à celle-ci, et que nos maîtres ont nommée le sacrement de l'huile bénite. Après avoir considéré par ordre les diverses figures qui composent ce sacrement, nous nous élèverons par une vue mystique jusqu'à l'unité de son type inintelligible.

DEUXIÈME PARTIE

SACREMENT DE LA CONSÉCRATION DE L'HUILE SAINTE

Ici, comme dans la célébration de l'Eucharistie, on fait sortir les indignes, après que le pontife a parcouru tout le temple en faisant fumer l'encens, après le chant des psaumes et la récitation des divines Écritures. Puis l'hiérarque prend lui-même le baume, le place sur l'autel, le couvre de douze aigrettes, pendant que tous, d'une voix pieuse, font retentir l'hymne sacré inspiré aux divins prophètes. Enfin il le consacre par une prière solennelle. Il s'en sert ensuite dans les sacrements augustes où quelque consécration se pratique, et dans presque toutes les cérémonies pontificales.

TROISIÈME PARTIE

CONTEMPLATION

I. Une première considération mystique nous donnera la clef de toutes les cérémonies qui s'accomplissent dans la consécration de l'huile sainte. C'est qu'on nous fait voir, par ce qui se pratique en ce sacrement, que les hommes pieux

doivent tenir cachées leur sainteté et la bonne odeur de leur âme : car il leur fut enjoint par une bouche divine de ne point étaler avec vaine gloire ces vertus d'agréable parfum, qui les rendent heureusement semblables à notre Dieu caché. En effet les secrètes et si excellemment suaves beautés de Dieu ne se prodiguent pas : mais elles se révèlent d'une façon intelligible seulement aux hommes de vie intérieure, et veulent trouver dans les âmes de pures et parfaites images d'elles-mêmes. Car l'image de la vertu divine doit reproduire fidèlement son original, et contemplant du regard de l'intelligence la douce beauté, se modeler ainsi et se façonner sur ce type merveilleux. De même que, dans un ordre de choses matériel, le peintre, s'il considère fixement son original sans détourner la vue sur aucun autre objet, sans diviser son attention, doublera pour ainsi dire celui qui pose devant lui, et offrira la vérité dans sa ressemblance, le modèle dans son image, et, à part la différence des substances, les reproduira l'un dans l'autre ; ainsi par la constante et studieuse contemplation du suave et mystérieux archétype, les peintres spirituels, amis du beau, obtiendront de ressembler à Dieu avec une admirable exactitude. Aussi s'occupant sans relâche de façonner leur âme à la ressemblance de la perfection intelligible qui est si ravissante, ils ne pratiquent aucune de leurs sublimes vertus pour être vus des hommes, comme parle l'Écriture ; mais cette huile, tenue sous voile, est un précieux symbole où ils apprennent que l'Église cache ce qu'elle a de plus sacré. C'est pourquoi, vivantes images du Seigneur, ils ensevelissent religieusement au fond de leur âme leurs saintes et divines vertus ; et le regard exclusivement fixé sur la suprême intelligence, ni ils ne sont visibles pour ceux qui ne leur ressemblent pas, ni ils ne sont tentés de les regarder eux-mêmes. Aussi, fidèles à leur dessein, ils aiment ce qui est réellement juste

et honnête, et non pas ce qui semble tel; ils n'aspirent point à ce que le vulgaire nomme insensément gloire et félicité; mais à l'imitation de Dieu, discernant ce qui est essentiellement bien ou mal, ils deviennent d'augustes images de la divine suavité, qui, possédant en soi le parfum du bien, ne l'exhale point pour la foule que séduisent les apparences, mais imprime la vraie beauté dans les âmes qui lui ressemblent.

II. Maintenant, et après avoir considéré ce sacrement dans la richesse de sa beauté extérieure, jetons les yeux sur ce qu'il a de plus divinement beau; voyons-le en lui-même et dépouillé de ses voiles; et remplissons-nous de la clarté féconde qu'il répand, et du parfum sacré dont il embaume les hommes spirituels. Or ceux qui environnent le pontife ne restent pas étrangers aux cérémonies de la consécration de l'huile sainte; au contraire, le mystère de cet acte leur est manifesté, mais non pas au vulgaire qui ne pourrait le contempler dignement : voilà pourquoi ils le voilent saintement, et le dérobent aux yeux de la multitude, comme le prescrit la tradition. Car le rayonnement des choses sacrées, qui éclaire immédiatement et avec pureté les hommes pieux, parce qu'ils sont enfants de la lumière intelligible, et qui verse les flots de sa bonne odeur sur les facultés de leur esprit, ne parvient pas de la même manière à la foule qui les suit. Et alors, ces contemplateurs mystérieux du secret divin l'enveloppent des sacrés symboles que j'ai dits, et ne l'exposent pas à la vue indiscrète des profanes : et c'est à l'aide de ces symboles, que ceux qui appartiennent aux ordres inférieurs de la hiérarchie s'élèvent à la connaissance de la réalité, chacun selon ses forces.

III. Ce sacrement qui fait l'objet actuel de mon discours est donc, comme je l'ai indiqué, si noble et si efficace qu'il sert aux consécrations hiérarchiques : c'est pourquoi nos maîtres

divins, lui attribuant le même rang et la même énergie qu'au sacrement de la communion (1), l'ont fait célébrer avec les mêmes symboles à peu près, avec les mêmes cérémonies mystiques, avec les mêmes chants sacrés. Ainsi vous verrez également le pontife quitter le sanctuaire pour aller répandre la bonne odeur de l'encens dans le reste du temple, et revenir ensuite à son point de départ, enseignant par là que les choses divines se communiquent à tous les saints, autant qu'ils le méritent, sans éprouver toutefois diminution ni changement, sans perdre cet état d'immuable fixité qui leur est propre. Ainsi encore les chants et la lecture des saintes Lettres engendrent les imparfaits à la grâce de la filiation divine, opèrent la conversion spirituelle de ceux qui sont tourmentés par les impurs démons, délivrent des frayeurs et séductions ennemies ceux qui se laissent lâchement aller au mal, et présentent à chacun, selon qu'il en est capable, la sublimité de la vertu et la divine perfection. Par là ces hommes inspireront à leur tour de l'effroi aux puissances hostiles, et seront préposés à la guérison des autres âmes ; ils posséderont pour eux et communiqueront à leurs frères le privilège divin d'une inébranlable constance dans le bien, et une force merveilleuse pour combattre les passions. Ces hymnes et lectures affermissent dans la vertu et empêchent de retomber dans le mal ceux qui, d'une vie corrompue, sont revenus à de pieux sentiments; elles achèvent de purifier ceux qui n'ont pas encore une pureté complète; elles initient les justes à la vue et à la participation

(1) Ces expressions ne signifient pas qu'il faille attribuer au sacrement du saint chrême les mêmes effets absolument qu'opère la sainte Eucharistie, car alors ces deux sacrements se confondraient en un seul. L'auteur a seulement voulu marquer que tous deux confèrent des grâces semblables, donnant à l'âme chrétienne lumière, force et amour.

des cérémonies symboliques ; elles donnent aux plus parfaits l'aliment d'une bienheureuse et céleste contemplation, prenant ce qu'ils ont de divinement un pour le remplir de l'unité, pour l'élever à la souveraine unité.

IV. Que dirai-je encore ? N'est-il pas vrai que ce sacrement dont nous traitons discerne et renvoie, comme il se pratique dans la sainte Eucharistie, tous les rangs qui n'ont pas la pureté requise, et que nous avons déjà mentionnés ? qu'il se montre aux saints seulement sous le voile de ses cérémonies ; et que la hiérarchie n'accorde qu'aux plus parfaits de le voir à découvert et de le célébrer ? Or il me semble superflu de revenir ici sur des explications déjà souvent données ; j'aime mieux passer outre, et considérer le divin pontife tenant l'huile sainte couverte de douze aigrettes, et procédant à la célébration de cet auguste sacrement.

Nous disons d'abord que cette huile se compose par le mélange de diverses substances aromatiques, possédant les propriétés des plus riches parfums, tellement que ceux qu'elle touche sont embaumés, à proportion de la quantité qui leur en fut départie. Or, nous savons que le très divin Jésus est suavité merveilleuse, et qu'il inonde invisiblement nos âmes des torrents de ses saintes voluptés. Et si les senteurs matérielles flattent, et en quelque sorte nourrissent agréablement notre odorat, pourvu qu'il soit sain alors et qu'il se présente convenablement à l'action du parfum, on peut assurément dire la même chose de notre discernement spirituel : car si les facultés de notre âme ne sont pas corrompues, ni inclinées vers le mal, elles percevront les célestes parfums, se rempliront d'une sainte suavité et d'un surnaturel aliment, selon la mesure de l'opération divine, et en raison de notre fidélité à lui correspondre. Ainsi donc la composition mystique de l'huile sainte, autant que le grossier symbole peut exprimer

la réalité invisible, nous représente que Jésus-Christ, source abondante d'où émanent les parfums surnaturels, exhale sa bonne odeur, dans des proportions d'infinie sagesse, sur les esprits qui lui sont plus conformes ; de sorte que l'âme, dans le transport d'une joie douce et enivrée du bienfait divin, se nourrit d'aliments célestes qu'elle puise dans les délicieuses communications de la divinité.

V. Or il me semble évident que les esprits angéliques, plus divins que nous, sont plus proches aussi de la source des suavités célestes qui leur sont mieux manifestées et plus largement départies, à raison de leur pureté excellente, et qui, se répandant à flots pressés, remplissent la capacité avec laquelle ils se présentent au bienfait divin. Au contraire, les intelligences inférieures et moins vastes ne peuvent contempler ni recevoir d'une façon aussi sublime ces grâces qui, saintement voilées, ne se communiquent qu'avec sage mesure et proportionnellement aux forces des sujets qu'elles visitent. C'est pourquoi les douze plumes ou aigrettes figurent l'ordre des séraphins, si élevé par-dessus les natures augustes qui nous sont supérieures : ordre sacré placé auprès du Seigneur et l'environnant sans cesse, plongé avec délices dans les contemplations dont il est jugé digne, inondé avec pureté sainte de l'abondance des dons spirituels, et pour parler notre langage, chantant d'une voix éternelle cet hymne tant répété à la gloire du Dieu trois fois saint. Car la connaissance que possèdent ces êtres merveilleux est infatigable, et elle brûle d'un amour de Dieu qui ne se refroidit pas, et elle échappe à la malice et à l'oubli : aussi, selon moi, ce cri perpétuel symbolise bien la science et l'intelligence constante et immuable des choses divines qui occupe toutes les forces de leur esprit et remplit leur cœur d'actions de grâces.

VI. Il me semble qu'en traitant des hiérarchies célestes,

nous avons bien contemplé et exposé aux yeux de votre esprit les propriétés incorporelles des séraphins, que les saints oracles ont si heureusement dépeintes sous des images sensibles et explicatives des choses invisibles. Néanmoins, comme cet ordre sublime est représenté ici par ceux qui entourent respectueusement l'hiérarque, il faut spiritualiser nos regards, et encore une fois contempler, rapidement du moins, son éclat déiforme.

VII. Or la diversité de visages, et les pieds sans nombre qu'on attribue à ces intelligences, figurent, à mon avis, la faculté qu'elles ont de contempler à l'aise la divine lumière, et cette incessante activité d'intelligence avec laquelle il leur est donné de pénétrer les célestes mystères. Les six ailes dont il est parlé dans les Écritures ne me paraissent pas exprimer ici un nombre sacré, comme quelques-uns l'ont pensé faussement, mais bien que les très sublimes esprits de cet ordre auguste et tout divin se distribuent en premières, secondes et troisièmes puissances qui tendent à Dieu, s'affranchissent de toute entrave, et s'élèvent sans relâche. De là vient que, dans sa sagesse sacrée, l'Écriture, décrivant la forme de ces ailes, place les unes à la tête, les autres au milieu du corps et les autres aux pieds, pour montrer que ces esprits sont tout couverts d'ailes, et aspirent de toutes leurs forces vers la réalité suprême.

VIII. S'ils se voilent et la face et les pieds, et ne soutiennent leur essor qu'avec les ailes du milieu, cela doit faire entendre à votre piété que cet ordre, si excellemment élevé par-dessus tous les autres, révère les hauteurs et les profondeurs qui dépassent ses conceptions, et se porte avec mesure à la contemplation de Dieu, soumettant sa vie au joug de la céleste volonté, et se laissant former ainsi à la connaissance de lui-même.

IX. Ce qui est dit dans les Écritures que l'un criait à l'autre, me semble indiquer qu'ils se transmettent mutuellement et sans envie ce qu'ils voient et ce qu'ils comprennent de la divinité. Et je trouve ceci digne de remarque, que les saintes Lettres donnent par excellence le nom hébreu de séraphins à ces natures très saintes, à raison de la constante activité et de la dévorante ardeur de leur vie.

X. Si donc, comme l'assurent les hébraïsants, la théologie, donnant aux séraphins augustes une qualification qui exprime exactement leur nature, les nomme brûlants et pleins de ferveur, on doit lire, en suivant la loi de ce mystérieux symbolisme, qu'ils ont la vertu de dégager le parfum de la suavité divine, et de l'exciter à s'épandre et à exhaler ses plus puissantes émanations. Car cette nature infinie, dont la bonne odeur surpasse tout entendement, aime à se manifester quand elle est excitée par des esprits fervents et purs, et à ceux qui l'attirent d'une si excellente manière, elle communique avec une libérale profusion ses inspirations toutes divines. Aussi les très saintes intelligences de cet ordre élevé au-dessus des cieux n'ignoraient pas que le très divin Jésus voulût être sanctifié; elles savaient au contraire que dans sa douce et ineffable bonté il était venu en notre humanité : et le voyant sanctifié en sa chair par le Père et par lui-même et par l'Esprit, elles le reconnurent néanmoins à ses œuvres divines comme leur propre principe, et comme n'ayant subi en son essence aucun changement. C'est ce qu'enseigne symboliquement la tradition ; c'est ce qu'elle sait et représente quand elle place l'emblème des séraphins sur le baume précieux qu'on va consacrer, et qui figure le Christ prenant réellement toute notre humanité, sans altération de sa divinité. Il y a quelque chose de plus encore; c'est qu'on se sert de cette huile bénite en toutes les consécrations religieuses, pour mettre en évidence,

selon le mot des Écritures (1), que celui qui fut sanctifié et qui sanctifie demeure constamment le même dans la diversité des œuvres que sa bonté opère. Voilà pourquoi des onctions faites avec le saint chrême accompagnent la grâce perfectionnante de la régénération divine qui nous est donnée au baptême. De là vient, à mon avis, que le pontife forme des signes de croix en versant l'huile dans le baptistère où s'expient nos péchés, et fait voir aux yeux contemplatifs que Jésus-Christ est descendu dans la mort qu'il souffrit sur la croix pour nous rendre enfants de Dieu, et que, par le mystère de ce divin et victorieux abaissement, ceux qui sont baptisés dans sa mort, comme dit l'Écriture, il les arrache à cet ancien gouffre de corruption lamentable, et les renouvelle dans une sainte et éternelle vie.

XI. Bien plus, celui qui est initié à l'auguste sacrement de la régénération, reçoit, par la grâce de l'onction sacrée, l'effusion du Saint-Esprit; et ce rit figuratif fait heureusement sentir que celui qui, comme homme, fut pour nous sanctifié par le Saint-Esprit, est celui-là même qui, gardant inaltérable sa divine essence, nous communique cet esprit sanctificateur.

XII. Observez aussi religieusement que, d'après la loi des mystères augustes, la consécration de l'autel sacré s'opère par l'effusion très pure de l'huile bénite. Et ceci est un céleste et profond mystère qui explique la source, la nature et le secret divin de notre sanctification. Puis donc que toute intelligence pieuse et saintement consacrée en Jésus-Christ, autel divin sur lequel, offerts et mystiquement immolés, comme dit l'Écriture, nous trouvons accès vers Dieu, il nous faut contempler des regards de l'âme comment cet autel sublime, par qui les offrandes sont consacrées et sanctifiées, reçoit d'abord

(1) Héb., 2, 11.

sa consécration du saint chrême. Car le très saint Jésus se sanctifie lui-même pour nous, et ensuite nous remplit de toute sainteté, puisque les choses qui furent bénies en lui, par une miséricordieuse dispensation, descendent jusqu'à nous, qui devenons enfants de Dieu par le baptême. De là vient, je pense, que les divins chefs de notre hiérarchie, fidèles aux enseignements de la sainte tradition, et considérant ce qui se fait en ce sacrement, l'ont nommé consécration parfaite et entière, comme s'ils disaient consécration de Dieu, et lui ont glorieusement appliqué cette appellation dans le double sens dont elle est susceptible. Car il y a ici consécration de Dieu, en ce que, comme homme, il fut sanctifié pour nous, et en ce que, comme Dieu, il a consacré et sanctifié toutes choses dignes de sanctification.

Quant à l'hymne saint qui nous vient des prophètes inspirés, il signifie, au dire des hébraïsants, louange de Dieu, ou bien louez Dieu. Les diverses manifestations et œuvres de Dieu étant décrites dans la variété des symboles dont l'Église les voile, il convenait assez de répéter ce divin cantique des prophètes. Car il nous instruit, et en toute évidence et avec sainteté, que les bienfaits du Seigneur sont dignes des actions de grâces de notre piété.

CHAPITRE V

DE LA CONSÉCRATION DES SAINTS ORDRES

ARGUMENT. — Dans la première partie, après avoir, I. annoncé et loué la beauté de notre hiérarchie, et, II. rappelé la constitution hiérarchique des esprits célestes, et montré que nous tenons un milieu entre les rangs des anges et la hiérarchie mosaïque, III. on enseigne que la hiérarchie possède le triple pouvoir de purifier, d'illuminer et de perfectionner; et, IV. que les inférieurs reçoivent les dons divins par le ministère des supérieurs. V. Ainsi, chez nous, le pontife est à la tête de notre hiérarchie, et tout pouvoir découle de la plénitude de son pouvoir. VI. On explique les fonctions respectives de l'épiscopat, du sacerdoce et du diaconat, et, VII. que les supérieurs possèdent les pouvoirs des inférieurs, mais non pas réciproquement.

Dans la deuxième partie, on décrit les rites de l'ordination des évêques, des prêtres et des diacres.

Dans la contemplation, I. on montre ce en quoi ressemblent et diffèrent ces diverses ordinations; II. pourquoi les ordinands fléchissent les genoux; III. pourquoi on leur impose les mains; IV. pourquoi on les signe de la croix; V. que la récitation du nom des ordinands annonce qu'ils furent l'objet d'un choix divin. VI. On marque ce que signifie le baiser de paix; VII. l'imposition des Écritures sur la tête des pontifes; VIII. et la différence des génuflexions.

PREMIÈRE PARTIE

I. Telle est l'auguste consécration de l'huile sainte. Mais après ce divin sacrement, il est temps de traiter des ordres

sacrés, de leurs attributions, de leur vertu et efficacité, de leur perfection, et d'expliquer comment ces choses sont réparties entre les trois ordres majeurs. De la sorte on verra que la sage constitution de notre hiérarchie discerne et rejette absolument tout ce qui est irrégulier, désordonné et confus, et qu'elle fait briller au contraire, dans l'heureux ensemble de ses divers degrés, la décence, l'harmonie et la majesté. Or, au traité des hiérarchies célestes, nous avons, je pense, suffisamment expliqué cette triple distinction qui caractérise toute hiérarchie, en disant d'après l'autorité de la tradition, qu'on y trouve d'abord le don divin, la grâce, puis les esprits qui ont la science et le pouvoir d'initier, enfin ceux qui reçoivent le bienfait du sacrement.

II. La sainte hiérarchie des natures célestes n'a d'autre sacrement que la pure et intelligible connaissance de Dieu et des choses divines, au degré où elles en sont capables, et également un état proportionnel de conformité et d'assimilation à la divinité. Là sont illuminateurs et maîtres en la sainte perfection les esprits plus proches de Dieu ; car avec bonté et discrétion, ils font parvenir aux ordres subalternes les augustes lumières que leur donne directement la divinité, perfection essentielle, et source de toute sagesse créée. Les rangs inférieurs à ces natures suprêmes, étant élevés par elles à la grâce de l'illumination divine, sont des initiés et doivent être nommés tels.

Après cette hiérarchie surhumaine et toute céleste, Dieu voulant dans sa bonté répandre sur nous la sainteté de ses dons précieux, donna d'abord à l'enfance de l'humanité, comme dit l'Écriture (1), la hiérarchie légale, et lui envoya une lumière que purent porter ses débiles regards, dissimulant la

(1) Galat., 3, 24.

vérité sous d'imparfaites images, sous des traits bien éloignés de la pureté des originaux, sous d'obscurs symboles, sous des énigmes dont le sens profond ne se découvrait qu'avec peine. Or, dans cette hiérarchie de la loi, le mystère, la grâce, c'est que l'homme était élevé à l'adoration spirituelle de Dieu. Les chefs sont ceux qui furent instruits dans la science du tabernacle par Moïse, premier initiateur et maître des pontifes anciens : car retraçant le tabernacle spirituel dans la hiérarchie qui préparait la nôtre, il nomma toutes les cérémonies légales une image de l'exemplaire qui lui avait été montré sur le mont Sinaï (1). Les initiés sont ceux qui, aidés par les symboles sacramentels, s'élevaient, selon leurs forces, à une plus parfaite intelligence des mystères.

Or, par cette initiation plus relevée, les théologiens entendent notre hiérarchie, qu'ils nomment le complément sacré et la fin de la précédente. Car notre hiérarchie est à la fois céleste et légale, et, comme un milieu qui unit deux extrêmes, elle participe de l'une et de l'autre : de la première, à raison des contemplations spirituelles dont elle est enrichie ; de la seconde, à cause des nombreux symboles qui la matérialisent, pour ainsi dire, et à l'aide desquels elle s'élève vers la divinité. Elle a également la triple distinction qui se remarque en toute hiérarchie ; à savoir les augustes cérémonies de l'initiation, les dispensateurs sacrés des trésors divins, et ceux auxquels les choses saintes sont conférées dans la mesure convenable. A son tour, chacune de ces trois parties, dans la hiérarchie actuelle, comme dans la hiérarchie légale, comme dans la divine hiérarchie des anges, se distingue encore en premières, deuxièmes et dernières puissances; et ainsi brillent de sages proportions, une sainte

(1) Exod., 25, 4.

harmonie, et cette union intime qui maintient à leur place les diverses parties d'un tout.

III. D'après cela, voici d'abord quelle est la divine énergie de nos augustes sacrements. Leur première puissance est de purifier les profanes, la seconde d'initier à la lumière ceux qui furent purifiés, la dernière, qui résume les précédentes, de consommer les initiés dans la science des mystères déjà entrevus.

Les ministres sacrés composent la seconde distinction hiérarchique. Or, au premier degré, ils purifient par les sacrements les âmes encore étrangères à la sainteté; puis, au deuxième, ils illuminent les initiés; et au dernier et suprême degré de la vertu sacerdotale, ils perfectionnent les pieux illuminés dans l'intelligence des lumières qu'il leur fut donné de contempler.

Enfin, on trouve également chez les initiés un triple degré. Au premier, ils sont purifiés; au deuxième et après la purification, ils sont illuminés et admis à contempler quelques-uns des mystères; dans le troisième et le plus élevé de tous, ils sont enrichis de la science parfaite des splendeurs dont ils furent inondés.

Or, il a été traité de la triple vertu que possèdent nos sacrements. Nous avons montré par les Écritures que le sacrement de la régénération divine purifie et confère la lumière; que la synaxe et la consécration de l'huile sainte nous consomment dans la science parfaite des œuvres de Dieu, et ainsi nous donnent de nous élever jusqu'aux douceurs d'une sainte et intime union avec lui. Il faut parler maintenant de l'ordre des ministres qui se distinguent en trois classes, ceux qui purifient, ceux qui illuminent, ceux qui perfectionnent.

IV. C'est une loi sacrée établie par la puissance suprême, que les choses inférieures soient attirées à la lumière divine

par les choses supérieures. Ne voit-on pas également les diverses substances du monde sensible rechercher d'abord les corps qui ont plus d'affinité avec elles, et par eux exercer sur d'autres leur naturelle influence? C'est donc avec parfaite convenance que Dieu, principe et fondement de tout bel ordre tant visible qu'invisible, laisse tomber d'abord ses splendeurs déifiques sur ceux qui lui ressemblent davantage, et qu'ensuite, au moyen de ces esprits plus purs préparés à recevoir et à transmettre la lumière, il verse, en la mesure convenable, le flot de ses clartés sur ceux qui suivent. Ceux donc qui les premiers jouissent de la vision de Dieu doivent avec libéralité et discernement manifester aux seconds les spectacles divins auxquels ils furent eux-mêmes admis. A ceux-là d'initier aux mystères hiérarchiques, qui possèdent pleinement et autant qu'il appartient à leur ordre, la science des choses divines, et qui ont reçu le glorieux pouvoir d'enseigner. A ceux qu'embellissent la science et la perfection sacerdotales de conférer les sacrements à qui en est digne.

V. Ainsi l'ordre divin de nos pontifes est le premier des ordres qui voient Dieu; et il est en même temps le dernier et le plus sublime, parce qu'en lui se terminent et se complètent tous les ordres de notre hiérarchie. Car, comme la hiérarchie universelle a son complément en Jésus-Christ, ainsi chaque hiérarchie particulière trouve le sien en son propre hiérarque. Or, la vertu du pouvoir pontifical passe à tous les ordres sacrés, et c'est par eux qu'il accomplit les mystères qui sont du ressort de notre hiérarchie. Toutefois et à l'exclusion des autres ordres, la loi divine lui réserve certaines fonctions plus sacrées qu'il doit remplir par lui-même, et qui sont comme d'augustes images de l'efficacité divine, par lesquelles tous les sacrements et les ordres de l'Église reçoivent leur perfection. Car quoique le prêtre puisse

produire quelques-uns de nos vénérables sacrements, néanmoins il ne saurait donner celui de la régénération, sans le saint chrême, ni consacrer la divine Eucharistie qu'en posant les symboles du sacrement sur un autel sanctifié. Et même il ne sera prêtre qu'autant que les initiations de l'hiérarque l'auront élevé à cette dignité. C'est pourquoi la loi divine attribue exclusivement au pouvoir parfait des pontifes la consécration des divers rangs de la hiérarchie, la confection de l'huile sainte, et la bénédiction de l'autel.

VI. Ainsi l'ordre des pontifes est plein de force pour communiquer la perfection; il possède seul le privilège de célébrer les plus sublimes mystères de notre hiérarchie; habile interprète, il révèle aux autres hommes la science des choses sacrées, et leur apprend à quelles vertus et à quelle sainteté ils sont appelés. L'ordre sacerdotal qui donne l'illumination prépare et conduit les initiés au spectacle des saints mystères, et accomplit les fonctions de sa charge en la société et sous la dépendance des divins pontifes. Par sa force propre il ne peut que montrer les œuvres divines à travers le voile des pieux symboles, et les faire contempler à celui qui se présente, en l'admettant à la participation des choses sacrées; mais il renvoie au pontife ceux qui désirent avoir l'intelligence des mystères qu'ils ont perçus. L'ordre des diacres a pour mission de purifier, et de discerner entre le bien et le mal, avant d'invoquer le ministère des prêtres : il purifie donc ceux qui s'approchent, les arrache aux habitudes mauvaises, et les rend dignes de contempler et de recevoir les précieux sacrements. Voilà pourquoi au saint baptême, les diacres dépouillent le catéchumène de son premier vêtement, lui ôtent sa chaussure, le tournent vers l'occident pour faire abjuration, et ensuite le ramènent en face de l'orient; et par le pouvoir qu'ils ont de purifier, ils lui enjoignent de dépouiller entière-

ment la robe de sa première vie, et lui montrant les ténèbres d'où il sort, ils lui apprennent à y renoncer pour entrer dans une région de lumière. L'ordre des diacres est donc destiné à purifier, et à offrir ceux qu'il a rendus purs à l'action illuminatrice des prêtres ; il agit sur les imparfaits, et les produit à la vie par la force purifiante des lumières et des doctrines de l'Écriture. Il distingue aussi et sépare totalement les saints des profanes ; c'est pourquoi, d'après nos constitutions hiérarchiques, il doit veiller aux portes de l'Église, pour faire comprendre que l'accès des choses saintes ne s'obtient que par une purification complète ; ainsi les ministres qui ont pouvoir de purifier préparent à la vue et à la participation des mystères, et l'on n'y est admis qu'après avoir contracté entre leurs mains une pureté sans tache.

VII. Nous avons donc établi qu'à l'ordre épiscopal appartient la vertu de perfectionner, et qu'il perfectionne en effet ; à l'ordre sacerdotal la vertu de conférer la lumière, et que réellement il la confère ; à l'ordre des diacres la vertu de purifier et discerner les différents sujets, de sorte cependant que le premier a le secret de donner non seulement la perfection, mais encore la lumière et la pureté, et que le second peut à la fois illuminer et purifier. Les inférieurs n'exercent pas les fonctions des supérieurs, et ils ne doivent pas se laisser emporter à une si téméraire usurpation. Mais les puissances plus divines connaissent leur propre force, et ont en même temps le secret de la perfection des puissances moins élevées.

Mais les ordres de l'Église étant les images des opérations divines, en ce qu'ils représentent l'harmonieux mélange des splendeurs diverses que Dieu fait éclater dans ses actes, ils se divisent en puissances de premier, second et troisième degré hiérarchiquement distinctes, pour reproduire par là, comme je l'ai dit, l'unité et la variété des œuvres divines. Car, puisque

Dieu souverain commence par purifier les intelligences qui le reçoivent, puis les illumine, et enfin les réforme à l'image de sa propre perfection, il est juste que la hiérarchie, figure des choses célestes, se divise en ordres et puissances multiples, pour rendre évident que les opérations de Dieu se distinguent avec parfaite exactitude, et forment aussi un merveilleux ensemble.

Voilà ce que nous pouvions dire sur les ordres de l'Église, leur ministère, leur pouvoir et leurs actions. Essayons de voir maintenant comment se fait leur consécration religieuse.

DEUXIÈME PARTIE

CÉRÉMONIES DE LA CONSÉCRATION DES SAINTS ORDRES

Celui qui doit être élevé à la dignité épiscopale fléchit les genoux devant l'autel. Là, on lui impose sur la tête le livre des divines Écritures; le prélat consécrateur étend la main sur lui et récite de pieuses invocations. C'est ainsi que se fait l'ordination des évêques.

Le prêtre se met aussi à genoux devant l'autel. L'évêque alors lui impose la main droite sur la tête, prononce de saintes prières et opère ainsi la consécration sacerdotale.

Le diacre amené devant l'autel ne fléchit qu'un genou; sa tête est ombragée par la main droite du pontife, et sa consécration s'achève par les prières fixées pour la consécration des diacres.

Au reste, l'hiérarque consécrateur trace sur chacun d'eux le signe de la croix; on publie leur nom et l'ordre qu'ils reçoivent, et on termine par la cérémonie du saint

baiser, tous les membres de la hiérarchie, l'évêque à leur tête, saluant ainsi celui qui est promu à quelqu'un des ordres sacrés.

TROISIÈME PARTIE

CONTEMPLATION

I. Les évêques, les prêtres, les diacres ont ceci de commun dans la cérémonie de leur consécration, qu'ils s'approchent de l'autel et fléchissent les genoux, que le pontife leur impose les mains et trace sur eux le signe de la croix, qu'on proclame leur nom et qu'on leur donne le saint baiser. Il y a cette particularité pour les évêques, qu'on leur place sur la tête le livre des Écritures, ce qui n'a pas lieu pour les ordres inférieurs. Les prêtres mettent les deux genoux en terre, et ainsi ils se distinguent des diacres qui ne doivent fléchir qu'un genou, comme je l'ai marqué.

II. Or, cette cérémonie qui consiste à s'approcher de l'autel et à fléchir les genoux, enseigne, à tous ceux qui entrent dans la hiérarchie, qu'ils doivent entièrement soumettre leur vie à Dieu et lui offrir toutes leurs facultés spirituelles purifiées et saintes, et dignes, autant qu'il se peut, du temple auguste et de l'autel sacré de notre Sauveur qui justifie et consacre les âmes d'une piété divine.

III. L'imposition des mains pontificales désigne la protection divine s'étendant paternellement sur les consacrés, comme sur de pieux enfants, pour leur donner les dignités ecclésiastiques et la force de les remplir, et pour éloigner d'eux les puissances ennemies. Ce rit leur apprend encore à exercer leurs redoutables fonctions sous la dépendance de Dieu et à le prendre pour maître et pour guide dans tous leurs actes,

IV. Le signe de la croix invite à la mortification complète des appétits sensuels et à l'imitation de Dieu ; il rappelle qu'on doit considérer sans cesse la vie divine qu'a menée Jésus-Christ en sa chair, et comment, dans sa justice sans tache, il est descendu jusqu'à la croix et à la mort, et que ceux qui réforment leur vie à son exemple, il les marque du sceau de son innocence dont le signe de la croix est la figure.

V. Le pontife proclame le nom des initiés et les ordres qu'ils vont recevoir. Cette cérémonie mystérieuse annonce que, épris d'amour pour Dieu,le consécrateur se pose comme l'interprète du choix céleste ; que ce n'est point par une capricieuse faveur qu'il appelle aux dignités sacrées, mais qu'il agit sous l'inspiration d'en haut dans la consécration des ministres de l'Église. C'est ainsi que Moïse, l'instituteur des cérémonies de la loi, n'éleva point à la dignité pontificale Aaron cependant son frère, et jugé par lui agréable à Dieu et digne du sacerdoce, jusqu'à ce que, poussé par un mouvement surnaturel, il le créa grand-prêtre, selon le rite que Dieu lui-même lui prescrivit. Bien plus, notre premier et divin chef hiérarchique (car le très doux Jésus voulut bien se faire notre pontife) ne se glorifia pas lui-même, comme l'attestent les Écritures (1) ; mais il fut glorifié par celui qui lui dit : « Vous êtes prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech (2). » C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit d'appeler ses apôtres à l'honneur de l'épiscopat, bien que, comme Dieu, il fût l'auteur de toute consécration, néanmoins, selon l'esprit de la hiérarchie, il rapporta cette action à son Père adorable et au Saint-Esprit, recommandant aux disciples, ainsi qu'on le voit dans l'Écriture, de ne pas quitter Jérusalem, mais d'y attendre la promesse du Père, que « vous

(1) Hébr., 5, 5. — (2) Ps., 109, 4.

avez entendue de ma bouche, dit-il; c'est que vous serez baptisés dans le Saint-Esprit (1). » Ainsi agit encore le prince des apôtres avec ses dix collègues dans la dignité pontificale : car étant question de consacrer un douzième apôtre, il en laissa religieusement le choix à la divinité. « Montrez, dit-il, celui que vous avez élu (2); » et il reçut au nombre des douze celui qu'avait désigné un divin sort.

Mais comme plusieurs ont parlé diversement et, selon moi, avec une piété peu éclairée de ce sort divin qui échut à Matthias, j'émettrai moi-même mon opinion. Je crois donc que les saintes Lettres ont nommé sort en cet endroit quelque céleste indice par lequel fut manifesté au collège apostolique celui qu'avait adopté l'élection divine. Car ce n'est point de son propre arbitre que le pontife sacré peut promouvoir aux saints ordres; mais il doit les conférer pontificalement, sous l'inspiration et avec la grâce de Dieu.

VI. Le baiser qui termine la cérémonie de l'ordination renferme un sens très pieux. Tous les assistants revêtus de quelque ordre sacré et le prélat consécrateur lui-même saluent l'initié par un baiser. C'est que, quand l'âme religieuse, préparée par l'habitude des vertus sacerdotales, par la vocation divine et par la sainteté, se présente à la grâce de l'ordination, elle est prise en affection par tous les rangs de sa hiérarchie; élevée à une beauté déiforme, elle aime les âmes qui lui ressemblent, et dont elle est réciproquement aimée. De là, ce sacré et mutuel embrassement, mystérieuse image de la communion fraternelle des pieux esprits et de leur douce et unanime allégresse, par où se maintient dans son intégrité la beauté surnaturelle de notre hiérarchie.

VII. Ces cérémonies sont communes aux initiés de tous les

(1) Act., 1, 4. — (2) Ibid., 1,24.

ordres, ainsi que je l'ai dit. Mais un rite particulier aux évêques, c'est qu'on leur place sur la tête le livre des Écritures. Effectivement, puisque la bonté souveraine, qui fonda toute dignité dans l'église, a conféré avec plénitude à nos pontifes la science et l'autorité sacerdotales, c'est avec raison qu'on pose sur leur tête sacrée les divines Écritures, qui contiennent et expliquent avec une profonde science toute la théologie, c'est-à-dire les paroles de Dieu, ses œuvres, ses apparitions, les discours et les actions des saints; présent ineffable, que la munificence céleste a fait à notre hiérarchie. Ainsi le pontife entre en participation parfaite de toutes les richesses que possède l'Église; et non seulement la science surnaturelle et vraie de toutes les choses qui se font et qui se disent dans les mystères illumine son esprit sanctifié, mais encore il la communique aux autres, en la mesure que prescrivent nos institutions, et, par le privilège de sa dignité, il accomplit les plus parfaites fonctions de notre hiérarchie et pénètre avec une divine certitude le sens profond dont elles sont le symbole.

Les prêtres sont ordonnés, les deux genoux en terre, à la différence des diacres qui ne fléchissent qu'un genou et se présentent dans cette attitude au prélat consécrateur.

VIII. L'agenouillement marque les humbles sentiments de celui qui se présente pour se soumettre saintement à Dieu. Nous avons dit souvent que trois ordres de différents ministres, par la vertu mystérieuse de trois sacrements, préparent les initiés de trois degrés divers et les façonnent à porter le joug salutaire du Seigneur. Or l'ordre des diacres, qui est simplement purificateur, ne fait faire qu'un seul pas à ses subordonnés ; il les présente à l'autel où s'opère la consécration mystérieuse des âmes que son ministère a purifiées : c'est pour cela qu'il ne fléchit qu'un genou. Les prêtres, au contraire, courbent les deux genoux, parce que leur glo-

rieux ministère a la vertu, non seulement de purifier ceux qui leur sont soumis et de surnaturaliser leur vie, mais encore de les élever à cet état de perfection où il est permis de contempler les choses divines. Enfin le pontife, outre qu'il met les deux genoux en terre, reçoit encore sur sa tête le livre des Écritures, parce qu'il a le pouvoir et le secret de conduire avec sage mesure ceux qui furent purifiés par le diacre et illuminés par le prêtre à la science des mystères qu'ils ont considérés, et par là d'opérer en eux une consécration aussi parfaite qu'il leur convient respectivement.

CHAPITRE VI

DES DIVERSES CLASSES DE CEUX QUI SONT INITIÉS

ARGUMENT. — Dans la première partie, on signale : I. ceux qui accomplissent le travail de leur purification : II. ceux qui ont reçu la grâce de l'illumination ; III. ceux qui se perfectionnent, et en particulier les moines, comme formant ensemble l'ordre total des initiés.

Dans la deuxième partie, on cite les cérémonies de la consécration monacale.

Dans la contemplation, on explique ; I. pourquoi le moine, dans la cérémonie de sa consécration, ne fléchit pas les genoux ; II. ce que signifient le renoncement qu'il prononce ; III. le signe de la croix dont on le marque ; IV. le dépouillement de ses vêtements du siècle ; V. la sainte communion à laquelle il est convié ; VI. Enfin on fait comprendre comment il est vrai de dire que parmi les anges, il y en a qui sont purifiés.

PREMIÈRE PARTIE

I. Tels sont les ordres ecclésiastiques ; tels leurs ministères, leurs pouvoirs, leurs fonctions, leurs consécrations. Parlons maintenant des trois différentes classes d'initiés.

Nous disons d'abord que le rang de ceux qui doivent être purifiés comprend cette foule dont il a déjà été fait mention, et qui est exclue de la célébration des mystères : tels sont ceux que le diacre engendre spirituellement, forme et prépare

à la vie par la lecture des saints Livres; tels ceux qu'on presse par les enseignements des Écritures de revenir à la sainteté dont ils ont déchu; tels ceux qu'une lâche frayeur retient encore sous le joug des puissances ennemies, et qu'on encourage par la puissante parole des divins oracles; tels ceux qu'on s'efforce de ramener de l'habitude du mal à l'exercice du bien; tels enfin ceux qui, déjà convertis, n'ont pas encore la constance de la vertu ni une sainteté à toute épreuve. Voilà donc la classe des purifiés que le diacre, par la vertu de son ministère, engendre, façonne et dispose, et qui, ayant ainsi contracté une pureté parfaite, sont admis à la vue et à la participation des mystères illuminateurs.

II. Ceux-là forment le second rang qui, revêtus d'une innocence sans tache, contemplent et, autant que leur force permet, reçoivent quelques-uns de nos sacrements, et qui attendent du ministère sacerdotal le bienfait de l'illumination. Car il me semble que, purs de souillure et de péché, et désormais fixés dans la vertu avec un inébranlable courage, ils doivent, sous la discipline des prêtres, jouir enfin des lumières divines, et participer aux sacrements augustes dont ils sont capables, et dans cette contemplation et cette communion puiser une ineffable allégresse, et, sous l'influence surnaturelle de la grâce, aspirer amoureusement à l'intelligence des mystères. Cette classe, je la nomme le peuple saint; car il a passé par une expiation complète, et il a fait effort pour se rendre digne de contempler et de recevoir les sacrements illuminateurs.

III. Enfin parmi tous les initiés se placent au rang le plus élevé les moines, cohorte bénie qui, s'étant appliquée avec courage à se purifier entièrement et à faire ses actions avec une sainteté parfaite, est admise, selon ses propres forces, à la participation et à la contemplation spirituelle des choses

sacrées. Aussi la sanctification de cette classe est-elle confiée à la sollicitude des évêques; et c'est dans la grâce de leurs illuminations et dans la sublimité de leurs enseignements qu'elle saisit l'esprit des mystères qu'il lui est donné de méditer, et c'est par la science qui lui en vient qu'elle essaie de s'élever à la plus haute perfection. C'est pourquoi nos pieux maîtres, donnant à ces hommes de saintes qualifications, les ont nommés tantôt thérapeutes, à cause du culte sincère par lequel ils adorent la divinité, et tantôt moines, à raison de cette vie d'unité sans partage par laquelle, ramenant leur esprit de la distraction des choses multiples, ils le précipitent vers l'unité divine et vers la perfection du saint amour. De là vient que la loi liturgique leur attribue une grâce sanctifiante et prononce sur eux une sorte de prière consécratoire; seulement, ce n'est pas le pontife qui la récite, comme dans les ordinations ecclésiastiques, mais bien le prêtre, auquel il est dévolu de célébrer cette consécration secondaire.

DEUXIÈME PARTIE

CÉRÉMONIES DE LA CONSÉCRATION MONACALE

Le prêtre se tenant debout devant l'autel prononce la formule de la consécration monacale. L'initié, placé derrière le prêtre, ne fléchit ni les deux genoux, comme l'ordre sacerdotal, ni même un seul genou, comme les diacres; mais il se tient debout pendant qu'on récite sur lui la prière déterminée. L'ayant achevée, le consécrateur s'avance vers l'initié et lui demande avant tout s'il renonce à toutes les distractions du siècle, c'est-à-dire, non seulement aux divers genres

de la vie commune, mais même aux folles imaginations des mondains. Puis il lui expose ce que c'est que la vie parfaite, en l'avertissant qu'il doit s'élever au-dessus d'une sainteté médiocre. Il en reçoit la promesse formelle d'agir ainsi, le marque du signe de la croix, lui coupe la chevelure en invoquant les trois Personnes de l'éternelle béatitude, le dépouille de son premier vêtement pour lui en imposer un autre, lui donne, aussi bien que tous les prêtres qui l'entourent, le saint baiser, et l'admet à la participation des saints mystères.

TROISIÈME PARTIE

CONTEMPLATION

I. Par cette attitude du moine qui ne fléchit point les genoux et ne reçoit pas sur la tête le livre des Écritures, mais qui se tient debout derrière le prêtre consécrateur, il est marqué que l'ordre monastique n'est point établi pour la direction des autres, mais que, s'occupant de lui-même, il doit demeurer dans un état de solitaire et sainte vie, suivre fidèlement les prêtres et, docile élève, se laisser conduire par eux à la science sublime des mystères auxquels il participe.

II. Le renoncement aux diverses manières de vivre et même aux imaginations du siècle, si fécondes en distractions, annonce la haute perfection de la philosophie monastique, laquelle s'exerce à la science des commandements qui tendent à unir l'homme à Dieu. Car, comme je l'ai dit, les moines n'appartiennent pas à la seconde classe d'initiés, mais bien à la plus élevée de toutes. C'est pourquoi beaucoup de choses se font sans crime par les chrétiens vulgaires, qui demeurent absolument interdites aux moines, parce qu'ils doivent éviter tout

ce qui divise l'esprit et se recueillir religieusement dans l'unité même; parce qu'ils doivent former leur vie sur celle des prêtres avec lesquels ils ont plusieurs points d'affinité, et dont ils sont plus proches que les initiés des autres rangs.

III. Le signe de la croix, comme je l'ai déjà fait observer, symbolise la mortification complète de tous les appétits sensuels. La tonsure exprime la pureté et la simplicité de la vie, et qu'on ne s'applique point à dissimuler la laideur de son âme sous de mensongères apparences, mais qu'on s'élève, au contraire, spontanément, à la ressemblance du type céleste par une vertu modeste et cachée en Dieu, et non par l'artifice d'une beauté seulement humaine.

IV. Cet acte par lequel on dépouille un premier vêtement pour en prendre un nouveau, témoigne qu'on passe d'une sainteté médiocre à une sainteté plus parfaite; comme dans le baptême, le changement de robe indique que le catéchumène est sorti de la vie purgative pour entrer dans la vie de lumière et de contemplation.

Lorsqu'ici le prêtre et tous ceux qui l'environnent saluent ensemble le nouvel élu, cela figure la communion intime qui existe entre les pieuses intelligences, et la douce charité avec laquelle elles se réjouissent de leur mutuel bonheur.

V. A la fin de la cérémonie, le prêtre convie l'initié à la sainte communion, pour lui faire comprendre que, s'il s'élève à la hauteur de la perfection monastique, non seulement il contemplera les mystères augustes et y participera comme les initiés de la seconde classe, mais qu'il recevra la communion avec une divine intelligence de ce sacrement, et d'une façon plus excellente que le reste du peuple sacré. De là vient aussi que, dans la collation des saints ordres, le prélat consécrateur, avant de terminer, distribue aux ordinands la très sainte Eucharistie : non seulement parce que la réception de ce sacre-

ment adorable est le complément des honneurs hiérarchiques qui leur sont conférés, mais encore afin qu'ils entrent en participation de ce don merveilleux, autant qu'il leur est besoin pour atteindre le degré de la perfection divine auquel ils sont respectivement appelés.

Concluons donc que nos initiations saintes consistent en la purification, l'illumination, la perfection. Les diacres forment l'ordre sacré qui purifie; les prêtres, l'ordre qui illumine; les évêques, l'ordre qui perfectionne. La classe des purifiés se compose de ceux qui ne peuvent encore être admis à la vue et à la participation d'aucun sacrement; la classe des illuminés est celle du peuple saint; la classe des perfectionnés est celle des pieux moines. C'est ainsi que notre hiérarchie, distribuée en des ordres que Dieu lui-même a établis, est rendue conforme aux hiérarchies célestes, et qu'elle conserve, autant qu'il est possible aux choses humaines, comme l'empreinte de Dieu et les traces de son auguste origine.

VI. Vous m'allez objecter sans doute qu'il n'y a, parmi les hiérarchies angéliques, aucune classe de purifiés : car il n'est ni beau, ni vrai de dire que le péché se trouve dans les ordres célestes. Et il faudrait que j'eusse perdu le sens des choses sacrées, pour nier la pureté parfaite et la sainteté surhumaine des bienheureux esprits. Car si l'un d'eux fût tombé dans le mal, il y a longtemps qu'il serait exilé du chaste et divin concert que forment ses frères, et précipité dans la ténébreuse ruine des anges rebelles. Toutefois la piété permet de dire que, chez les hiérarchies célestes, la purification, pour les intelligences moins nobles, consiste en la clarté que Dieu leur envoie touchant des choses jusque-là dérobées à leur vue; à savoir quand il les appelle à une connaissance plus parfaite des secrets divins et que, corrigeant l'ignorance où elles sont actuellement plongées, il les fait élever par les

esprits supérieurs à la gloire d'une plus profonde et plus lumineuse intuition. Ainsi, dans la céleste hiérarchie, il y a les ordres purifiés, illuminés et perfectionnés; et il y a les ordres qui purifient, qui illuminent et qui perfectionnent. Et les natures plus divines et de rang supérieur purgent de toute ignorance les natures de rang inférieur, en la manière et dans la proportion qui convient à ces sublimes esprits; et elles les inondent des flots de l'illumination divine, et les perfectionnent en la science si sainte des pensées de la divinité. Car, nous l'avons déjà dit, et les Écritures l'enseignent, tous les ordres célestes n'entrent pas en égale part des splendeurs et des connaissances sacrées : pour tous la lumière vient du sein de Dieu; mais les plus élevés la puisent immédiatement à sa source, tandis que les autres la reçoivent par le ministère des premiers, et toujours elle s'attempère aux forces de chacun.

CHAPITRE VII

DES CÉRÉMONIES QUI SE FONT POUR LES DÉFUNTS

Argument. — On voit dans la première partie, I. que les saints sortent de la vie avec joie et pleins de l'espérance d'un bonheur parfait, et que leurs corps ressusciteront dans la gloire ; II. que diverses erreurs furent enseignées en ce point, et que ceux qui ont mal vécu meurent avec tristesse ; III. que les fidèles se réjouissent à la mort des saints.

On décrit dans la deuxième partie les rites usités pour la sépulture des fidèles, soit ecclésiastiques, soit séculiers.

La troisième partie manifeste, I. ce que signifie la sépulture des fidèles ; II. ce que signifient les cantiques et les leçons ; III. pourquoi l'on donne la sépulture à ceux qui sont encore dans les travaux de l'expiation, les catéchumènes pourtant exceptés ; IV. pourquoi l'hiérarque fait diverses prières sur le défunt et le salue ; V. quelles promesses furent faites à ceux qui meurent saintement, et ce que c'est que le sein d'Abraham ; VI. pourquoi l'on prie pour les défunts, et auxquels d'entre eux servent ces prières ; VII. que l'hiérarque, comme interprète de Dieu, garantit au défunt l'accomplissement des divines promesses, en conséquence de son pouvoir de lier et de délier ; VIII. pourquoi l'on fait des onctions sur le défunt ; IX. ce que signifie la dernière onction, et quel est le lieu des sépultures ; X. que les invocations que l'on fait en l'ordination ne doivent pas être divulguées imprudemment ; XI. pourquoi l'on baptise les enfants, quoique privés encore de l'usage de raison.

PREMIÈRE PARTIE

I. Il me semble nécessaire d'expliquer maintenant les cérémonies que nous pratiquons envers les morts. Car il n'en est pas des saints comme des profanes; mais ainsi que diffère la forme de leur vie respective, ainsi diffère leur entrée dans le trépas. Ceux qui ont mené une vie sainte, se confiant dans les promesses véridiques du Seigneur dont ils ont vu comme une garantie en sa propre résurrection, arrivent, avec une espérance ferme et fondée et avec une joie divine, au terme de la mort, comme à la fin de leurs pieux combats, pleinement certains que la résurrection générale les mettra, eux et tout ce qui les constitue, en possession d'une vie et d'un bonheur parfaits et éternels. Effectivement, les âmes droites, qui, durant cette vie, peuvent encore déchoir et se précipiter dans le mal, seront élevées, dans la régénération future, à un état de divine immutabilité. Également les corps purs dont elles étaient compagnes dans le chemin de la vie, qui furent enrôlés et combattirent avec elles, pour prix de leurs nobles sueurs, recevront de leur côté la gloire de la résurrection, et partageront avec leurs alliées d'autrefois la jouissance inaltérable d'une vie toute divine : car rentrant dans la société des âmes auxquelles ils furent unis sur la terre et devenus membres parfaits de Jésus-Christ, ils obtiendront la douceur incorruptible d'un immortel et divin repos. C'est pourquoi les saints s'endorment dans la joie et parmi d'invincibles espérances, quand ils ont touché le terme de leurs combats généreux.

II. Parmi les profanes, ceux-ci pensent insensément qu'un total néant leur est réservé; ceux-là estiment que l'union des

âmes avec les corps se brise sans retour, parce qu'elle conviendrait mal aux esprits dans la félicité de la vie divine qui les attend; ils ne songent pas et ils n'ont pas compris cet enseignement de la science sacrée, que cette vie ainsi entendue a déjà reçu en Jésus-Christ sa glorieuse réalisation. Quelques-uns imaginent que les âmes s'allieront à d'autres corps; en quoi, ce me semble, ils sont injustes envers les corps qui ont partagé les travaux des âmes saintes, puisqu'ils les privent indignement des divines récompenses qui les attendaient au bout de la carrière. D'autres enfin, inclinés vers je ne sais quelles grossières pensées, disent que le saint et bienheureux état promis aux élus ressemble à cette vie terrestre, et avec une rare inconvenance, promettent à ceux qui seront les frères des anges un mode d'alimentation propre à des corps altérables. Mais les hommes pieux ne donneront jamais en de pareilles extravagances : car comme ils savent qu'ils entreront, corps et âme, dans le repos du Christ, quand est venu le terme de cette vie périssable, ils voient plus clairement, parce qu'ils en sont plus proches, le chemin qui les mène à l'immortalité; ils célèbrent la bienfaisance céleste, et sont inondés d'un divin contentement, ne craignant plus une ruine ultérieure, mais certains que la félicité conquise leur restera immuablement et pour l'éternité. Pour ceux au contraire qui sont pleins d'iniquités et de criminelles souillures, si la sainte doctrine leur fut autrefois départie, et s'ils l'ont tristement rejetée de leur esprit pour se précipiter dans la corruption des voluptés ignobles, le terme de cette vie étant arrivé, la loi des oracles divins cesse de leur paraître aussi méprisable; ils voient d'un tout autre œil les charmes des plaisirs passagers, et glorifiant la vertu qu'ils ont follement négligée, ils sortent de ce monde misérablement et à regret, et totalement déchus de la douce espérance, à cause de leur déplorable conduite.

III. Mais parce qu'aucune de ces tristesses ne trouble le trépas du juste, quand il est parvenu à la fin de ses combats, il abonde de la joie la plus pure, et, avec un sentiment de bonheur inouï, il prend le chemin de la sainte régénération. De leur côté, les proches du défunt, je veux dire ceux qui lui appartiennent par une divine parenté et par la ressemblance des mœurs, le nomment heureux, quel qu'il soit, d'avoir atteint victorieusement le but désiré; ils adressent des cantiques d'action de grâces à l'auteur de son triomphe, et demandent d'obtenir eux-mêmes un semblable partage. Puis ils le prennent et le présentent à l'hiérarque comme au distributeur des saintes couronnes : l'hiérarque le reçoit avec empressement, et accomplit les rites sacrés que la loi fixe pour ceux qui s'endorment dans la sainteté.

DEUXIÈME PARTIE

CÉRÉMONIES OBSERVÉES A L'ÉGARD DE CEUX QUI MEURENT DANS LA JUSTICE

Le divin hiérarque rassemble le chœur sacré. Si le défunt appartenait au rang des clercs, on le place devant l'autel, et le pontife commence la prière et l'action de grâces à Dieu. Si le défunt était de l'ordre des moines, ou du peuple saint, on le place dans l'oratoire et devant l'entrée du chœur, et le pontife fait également la prière et l'action de grâces. Puis les diacres récitent les promesses véridiques contenues dans les divines Écritures touchant notre résurrection, et chantent pieusement des hymnes empruntées aux psaumes touchant le même dogme et dans le même sens. Ensuite le premier des

diacres renvoie les catéchumènes, proclame les noms de ceux qui dorment déjà dans la mort, met sur le même rang et récite le nom de celui qui vient de mourir, et invite les fidèles à demander pour leur frère défunt un doux repos en Jésus-Christ. Cependant le divin hiérarque s'avance, prononce sur le cadavre une pieuse prière; après quoi, il le salue, tous les assistants faisant le salut avec lui. Cette cérémonie achevée, le pontife répand de l'huile sur le défunt, prie saintement pour toute l'assemblée, et dépose le corps en un lieu honorable, à côté des corps de ceux qui occupaient durant leur vie le même rang hiérarchique.

TROISIÈME PARTIE

CONTEMPLATION

I. Si les profanes voyaient ou entendaient réciter ces saintes cérémonies, ils en riraient éperdument sans doute et prendraient en pitié notre erreur. Mais il ne faut pas que cela nous étonne ; car s'ils ne croient pas, ils ne comprendront pas, comme dit l'Écriture. Pour nous, considérant le sens spirituel des rites sacrés, et illuminés par Jésus-Christ, nous dirons que l'hiérarque a raison de placer le défunt, soit au temple, soit en sa dernière demeure, parmi ceux qui eurent la même dignité : car c'est là un mystérieux avertissement que, dans la régénération, tous obtiendront précisément le sort qu'ils se seront fait durant la vie présente. Ainsi celui qui aura mené sur terre une vie sainte et divine, autant qu'il est possible à l'homme d'imiter Dieu, jouira dans le siècle futur de la richesse d'une félicité divine : celui qui aura mené une

vie sainte aussi, mais moins divinement relevée, trouvera également les récompenses dues à ses œuvres. Quand donc le pontife a remercié Dieu de cette sainte répartition, il prononce sa prière, et célèbre l'adorable puissance de Dieu qui brise l'injuste et tyrannique empire sous lequel gémit notre nature, et évoque notre cause à son équitable tribunal.

II. Le chant et la lecture des promesses divines révèlent ce que sont ces demeures fortunées où doivent habiter éternellement ceux qui vécurent dans la perfection, et en particulier celui dont on célèbre le trépas. Par là aussi les assistants sont pressés de tendre à un semblable terme.

III. Observez qu'ici, tous ceux qui s'occupent aux travaux de l'expiation ne sont pas exclus, comme il se fait dans les autres mystères. Mais les seuls catéchumènes sortent de l'assemblée, parce que, absolument privés de toute initiation aux choses saintes, il leur est défendu de contempler les cérémonies plus ou moins relevées que l'Église accomplit; car ils n'ont pas encore reçu, dans la régénération, principe efficace de lumière, la faculté de voir nos redoutables sacrements. Au contraire les autres classes de ceux qui se purifient furent déjà initiées aux dons divins; mais parce qu'ils se sont de nouveau précipités follement dans le mal,au lieu d'aspirer et d'atteindre à une perfection ultérieure, c'est juste qu'on les exclue de la vue et de la communion de ces mystères plus augustes que voilent les sacrés symboles : car il leur serait funeste d'y participer indignement, et ils en viendraient à un plus grand mépris et d'eux-mêmes et des choses divines. Leur présence aux cérémonies des funérailles est au contraire fondée en raison ; car là, ils apprennent clairement et peuvent considérer l'incertitude où nous sommes de l'heure de la mort, les récompenses que nos oracles infaillibles promettent aux saints, et les douleurs infinies qui menacent les coupables

comme eux. Ce leur sera peut-être une utile leçon d'entendre les ministres sacrés nommer celui qui vient de mourir pieusement, le glorifier avec solennité comme déjà reçu dans les rangs des saints qui existent dès l'origine des siècles. Peut-être il leur viendra le désir d'une gloire semblable, et les dépositaires de la science sacrée les auront convaincus que celui-là est véritablement heureux qui meurt dans le Christ.

IV. Puis le divin hiérarque s'avance et prononce sur le défunt une sainte prière ; après quoi il le salue, et tous les assistants le saluent à sa suite. Par cette prière, on sollicite la clémence divine de pardonner au défunt toutes les fautes qu'il a commises par humaine fragilité, de le recevoir en la lumineuse région des vivants dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, là où il n'y a plus ni douleur, ni tristesse, ni gémissement.

V. Tel est le radieux éclat des récompenses célestes. Car que pourrait-on comparer à une immortalité parfaitement exempte de tristesse et pleine de gloire et de lumière? Et pourtant ces promesses qui dépassent tout entendement, quoique exprimées en des termes proportionnés à notre infirme nature, ne portent que des noms bien inférieurs aux réalités qu'ils représentent. Car il faut croire à la vérité de la parole divine : « L'œil n'a point vu, l'oreille n'a point entendu et le cœur de l'homme n'a jamais conçu ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment (1). » Par le sein des patriarches et des autres bienheureux, je pense qu'il faut entendre ces divines et fortunées demeures où ceux qui imitèrent Dieu sont admis pour jouir d'une vie parfaite et pleine d'immortelle félicité.

VI. Vous allez dire peut-être que ce sont là des choses

(1) I. Cor., 2, 9.

justes, mais que, néanmoins, elles n'expliquent pas pourquoi l'hiérarque s'adresse à la clémence divine et demande que le défunt obtienne la rémission de ses fautes et une glorieuse place parmi les élus dans l'héritage céleste. Car, si tous reçoivent de la justice d'en haut la récompense de ce qu'ils ont fait de bien ou de mal ici-bas, celui qui est mort ayant achevé sa course et ses œuvres personnelles, la prière pontificale peut-elle lui valoir un autre partage que celui qu'il a conquis lui-même, et qui est le paiement de sa vie terrestre?

Je sais très bien, pour l'avoir appris des saintes Lettres, qu'il sera donné à chacun selon son mérite : « Car le Seigneur, est-il dit, tient un compte exact, et chacun recevra ce qui est dû aux bonnes ou mauvaises actions qu'il aura faites en son corps (1). » Ensuite, que les prières des justes ne soient d'aucune efficacité pour les vivants et à plus forte raison pour les morts, à moins qu'on ne soit digne de cette sainte intercession, c'est ce qui nous est transmis et enseigné par les Écritures. Car quel avantage revint à Saül de la prière de Samuel? et au peuple hébreu de la médiation de ses prophètes (2). Tel que celui qui, s'arrachant l'organe de la vue, demanderait à jouir de la lumière du soleil dont la splendeur ne frappe que les yeux purs et sains : ainsi se nourrit de vaines et impossibles espérances celui qui, d'une part, réclame les prières des saints, et, de l'autre, combat les effets qu'elles produisent naturellement par sa négligence envers les grâces divines et par son éloignement des lumineux et bienfaisants préceptes de Dieu. J'affirme donc, conformément à la parole sacrée, que les prières des justes nous sont très utiles dans cette vie, mais à une condition, c'est que celui qui est désireux des dons divins et pieusement disposé à les recevoir, reconnaisse intimement sa

(1) II. Cor., 5, 10. — (2) I. Rois, 11; Exod., 32, 10; Jérém., 7, 16 et 11, 41.

propre indignité, qu'il s'adresse à quelques pieux personnages, les conjurant de lui venir en aide et de prier avec lui ; alors il retirera de ce concours un immense avantage ; alors il obtiendra les grâces célestes qu'il implore ; la divine bonté lui ouvrira les bras, à cause de la religieuse humilité de sa conscience et de son respect envers les saints, à cause du louable et pieux objet de ses désirs et de ses demandes, et des dispositions convenables où il s'est mis. Car ainsi le règlent les prescriptions de Dieu : les dons célestes sont accordés, dans l'ordre voulu, à ceux qui méritent de les recevoir par ceux qui méritent de les distribuer. Si donc quelqu'un viole cet ordre saintement établi, et, plein d'une déplorable présomption, s'estime suffisamment préparé au commerce divin et dédaigne le secours des justes ; s'il adresse à Dieu des demandes déplacées et profanes et n'a pas un ferme et constant désir des choses divines, assurément, et par sa faute, son imprudente prière sera rejetée.

Mais l'explication de ces prières que l'hiérarque prononce sur le défunt, je crois nécessaire de la donner, d'après les enseignements que nous ont transmis nos maîtres inspirés.

VII. Le pontife sacré est l'interprète des jugements divins, comme le dit l'Écriture ; il est l'ange du Seigneur tout-puissant. Or, il sait par les livres inspirés qu'une vie glorieuse et divine est réservée, d'après une équitable appréciation et en raison du mérite de chacun, à tous ceux qui auront vécu saintement, et que la charitable indulgence de Dieu daigne fermer les yeux sur les taches qu'ils ont contractées par humaine faiblesse ; car nul n'est exempt de souillure, comme il est encore écrit. L'hiérarque a lu ces promesses dans nos infaillibles oracles. Il demande donc qu'elles s'accomplissent et que les saintes récompenses soient accordées à ceux qui ont vécu dans la piété. De plus, il représente comme une

image de la divine bonté en priant pour les autres comme s'il s'agissait de ses intérêts personnels. En même temps, certain de l'immanquable effet des promesses sacrées, il explique et fait entendre aux assistants que ce qu'il demande, conformément aux prescriptions célestes, s'accomplira infailliblement en ceux qui ont persévéré dans une vie divine. Car l'hiérarque, interprète de l'équité divine, ne demanderait pas des choses que Dieu ne tiendrait point pour agréables et qu'il n'aurait pas promis de donner. Aussi ne fait-il pas de semblables prières pour ceux qui meurent dans le péché, non seulement parce qu'en cela il serait infidèle à sa mission d'interprète, et s'ingérerait en des fonctions pontificales témérairement et sans l'inspiration de celui qui est l'auteur de nos mystères saints, mais encore parce que son imprudente prière serait sans résultat, et qu'il mériterait d'entendre cette parole pleine de justesse : « Vous demandez et ne recevez point parce que vous demandez mal (1). » L'hiérarque demande donc seulement ce que Dieu a promis, ce qu'il a pour agréable, ce qu'il accordera infailliblement; et par là, il témoigne au Dieu bon de la pureté de ses intentions saintes, et révèle clairement à l'assemblée quels biens sont réservés aux élus.

Comme interprètes des jugements divins, les pontifes ont également le droit de prononcer des exclusions, non pas, si l'on me permet cette explication, que la sagesse infinie obéisse avec dépendance à leurs transports déraisonnables, mais c'est que, par le mouvement du Saint-Esprit qui préside à notre hiérarchie, et dont ils sont les organes, ils séparent ceux que la justice de Dieu a déjà condamnés. Car il est écrit : « Recevez le Saint-Esprit; à ceux dont vous remettrez les péchés, les péchés seront remis; à ceux dont vous les retiendrez, ils

(1) Jac., 4, 3.

seront retenus (1). » Et il a été dit encore à celui qui fut illuminé par les révélations du Père très saint : « Tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans les cieux (2). » Tellement que cet apôtre et tout pontife qui lui ressemble admettent les amis de Dieu et excluent les impies, en conséquence de la manifestation que le Père leur fait de ses augustes jugements, qu'ils interprètent ensuite et font connaître aux hommes. Car comme nous l'apprend l'Écriture, ce n'est pas de son mouvement propre ni par les instincts de la chair et du sang, mais par l'inspiration de Dieu, qui l'instruisait en esprit des saints mystères, que Pierre a prononcé sa glorieuse profession de foi en Jésus-Christ. Nos pontifes sacrés doivent donc user de leur droit d'excommunier et de tous leurs pouvoirs hiérarchiques par le mouvement de Dieu, qui a établi nos cérémonies saintes : à son tour, le peuple fidèle doit obéir aux pontifes dans l'exercice de leurs fonctions, comme à des hommes inspirés ; car il est dit : « Qui vous méprise me méprise (3). »

VIII. Mais revenons aux cérémonies qui suivent la prière. Quand elle est achevée, l'hiérarque salue le défunt que tous les assistants saluent à leur tour : car celui-là est digne de l'amour et de l'honneur de tous les justes, qui a fini sa vie dans la sainteté. Après le salut, le pontife répand de l'huile sur le défunt. Or, souvenez-vous que, dans le sacrement de régénération, avant le saint baptême et quand l'initié a totalement dépouillé ses vêtements anciens, sa première participation aux choses sacrées consiste en l'onction de l'huile bénite ; et, au terme de la vie, c'est encore l'huile sainte qu'on répand sur le défunt. Par l'onction du baptême, on appelait

(1) Joan., 20, 22.— (2) Matt., 16, 19. — (3) Luc, 10, 16.

l'initié dans la lice des saints combats; l'huile versée sur le défunt signifie qu'il a fourni sa carrière et mis fin à ses glorieuses luttes.

IX. Cette cérémonie terminée, le pontife place le corps du défunt dans un lieu honorable, parmi les corps sacrés de ceux qui appartiennent au même ordre. Car, si le défunt a mené dans son corps et dans son âme une vie agréable à Dieu, le corps, aussi bien que l'âme, est digne d'honneur, parce qu'il a combattu avec elle en répandant de nobles sueurs. C'est pourquoi la justice divine réserve à l'âme et en même temps au corps, son collaborateur et son compagnon, des récompenses proportionnées à leur vie, soit bonne, soit mauvaise. Par la même raison, la hiérarchie divinement instituée appelle l'une et l'autre substances à la participation des grâces célestes : l'âme, par la contemplation pure et la science des sacrements qui s'accomplissent : le corps, par l'onction figurative de l'huile sainte et par les symboles sacrés de la divine communion. De la sorte, l'homme est sanctifié dans sa nature entière; son salut total est opéré, et il lui est donné de comprendre, par cette purification complète, que sa résurrection sera également entière, totale.

X. Quant aux invocations consécratoires des divers sacrements, on ne doit pas les expliquer par écrit ni dévoiler et produire publiquement ce qu'elles ont de mystérieux, et la vertu secrète que Dieu y a déposée. Mais lorsque, d'après les ordonnances de notre sainte tradition, vous aurez appris ces choses qu'il ne faut jamais divulguer, et que le divin amour et des œuvres pieuses vous auront confirmé dans une sainteté plus parfaite et plus intelligente, vous serez élevé par l'illumination mystique à la sublime science de ces réalités.

XI. Que les enfants qui ne sauraient comprendre les choses divines soient admis à recevoir la régénération sainte et les

symboles vénérables de la divine communion, c'est pour les profanes, dites-vous, le sujet de railleries qu'ils croient légitimes : car alors l'hiérarque enseigne les choses divines à ceux qui ne peuvent écouter, il communique en vain les traditions saintes à ceux qui ne peuvent comprendre ; et, ce qui n'est pas moins ridicule, d'autres font pour ces enfants des abjurations et prennent de saints engagements. Mais il ne faut pas que votre prudence sacerdotale s'indigne contre ces mécréants ; il vaut mieux les amener à la lumière avec piété et avec douceur, en réfutant leurs objections et en ajoutant, d'après nos saintes lois, que la science humaine n'est pas la limite des divins secrets, et que beaucoup de réalités mystérieuses ont des causes sublimes qui nous restent cachées, mais qui sont connues des hiérarchies supérieures à la nôtre ; même beaucoup de choses échappent aux intelligences angéliques et ne sont exactement comprises que par Dieu infiniment sage et auteur de toute sagesse.

Cependant disons sur cette matière ce qui nous fut transmis par nos pieux initiateurs, qui, eux-mêmes, avaient été instruits par la tradition primitive. Ils nous ont donc appris, ce qui est véritable, que les enfants, élevés dans la pratique de la religion, contractent des habitudes de sainteté en se conservant libres de toute erreur et exempts de toute souillure. Ce qu'ayant compris nos maîtres, il leur parut bon de recevoir les enfants en cette sorte : les parents naturels de l'enfant qu'on présente au baptême le confient à quelqu'un de nos initiés qui puisse l'instruire convenablement des choses divines, et qui en prenne soin désormais comme père spirituel et comme responsable du salut de son protégé. Quand donc ce fidèle a promis de former l'enfant à une vie sainte, le pontife lui ordonne de prononcer les abjurations et de contracter les engagements voulus : non pas qu'ici,

comme le disent en raillant les infidèles, l'un reçoive l'initiation au lieu de l'autre ; car le parrain ne dit pas : C'est à la place de cet enfant que je fais les abjurations et les promesses ; mais il affirme que son pupille lui-même abjure et promet, comme s'il disait : Je m'engage, lorsque cet enfant sera capable de comprendre les choses saintes, à lui persuader par mes religieuses instructions de renoncer aux choses mauvaises, et de prononcer et d'accomplir des promesses de vertu. Je ne vois donc rien d'absurde à ce qu'un enfant soit présenté au saint baptême par le ministère d'un guide et d'un protecteur pieux qui se propose de l'habituer aux choses divines et de le préserver des atteintes du vice. Et l'hiérarque admet l'enfant à la participation des sacrés mystères, afin qu'il en soit nourri, qu'il vive constamment occupé à la contemplation des choses divines, qu'il s'unisse à elles par de pieux progrès, qu'il se fixe en leur possession et s'élève à la sainteté par les soins de son guide religieux.

Tels sont, mon fils, les beaux et divins spectacles que m'a présentés notre hiérarchie : peut-être des esprits plus clairvoyants auront fait, non pas seulement ces considérations, mais d'autres plus brillantes et plus célestes. Et j'estime que des beautés plus radieuses et plus augustes resplendiront à vos regards si vous suivez la route que j'ai indiquée pour arriver à un foyer de lumière supérieure. Alors, mon bien-aimé, communiquez-moi ces clartés parfaites et révélez à mes yeux ces connaissances plus excellentes, plus intuitives que vous pourrez découvrir : car j'ai confiance que ce que j'ai dit fera jaillir les étincelles du feu divin que vous portez en votre cœur.

FIN DE LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE

LIVRE

DES NOMS DIVINS

DENYS, PRÊTRE,

A THIMOTHÉE, AUSSI PRÊTRE

ARGUMENT GÉNÉRAL DU LIVRE

Dieu habite le sanctuaire d'une lumière inaccessible. Il est à lui-même son propre spectacle; mais le regard de la créature ne supporterait pas l'excès de ces éternelles splendeurs : dans cette vie surtout, l'homme ne peut contempler la divinité qu'en énigme et à travers un voile.

Or, cette connaissance de Dieu nous vient par les créatures, qui sont comme un écho lointain, un obscur reflet des perfections infinies. Elle nous est donnée aussi par les Écritures, qui nous apprennent à penser et à parler convenablement de notre Créateur et Roi. Les noms qu'on lui donne renferment ces enseignements élevés, objet de notre foi; car les noms sont le signe, la représentation des réalités, et ce qui est nommé se conçoit et existe.

Ces noms multiples que Dieu reçoit dans les saintes Lettres sont empruntés, tantôt aux processions ineffables, tantôt aux

productions temporaires; ils expriment, soit les bienfaits de la Providence, soit les formes sous lesquelles il a daigné apparaître. Comme les objets qu'il crée lui ressemblent par quelque endroit, puisqu'il en est le principe et qu'il en possède l'archétype, et comme, d'autre part, ils diffèrent essentiellement et infiniment de lui, puisqu'ils sont les effets contingents d'une cause absolue et souverainement indépendante, il s'ensuit qu'on peut lui appliquer tous leurs noms et ne lui en appliquer aucun; qu'on peut parler de lui par affirmation et par négation; car, selon qu'on veut le comprendre, il est tout ce qui est et n'est rien de ce qui est.

Egalement parce qu'il y a en Dieu unité de nature et trinité de personnes, il faut admettre que les qualifications qui frappent la substance sont applicables à la divinité tout entière; mais il n'en est pas de même des attributs relatifs qui caractérisent les personnes et doivent leur être exclusivement réservés. C'est ainsi que la Trinité a produit le monde; c'est ainsi que l'œuvre de notre rédemption fut opérée par la seconde Personne de la Trinité.

Les noms divins sont pris indistinctement, comme on voit, dans l'ordre de choses surnaturelles et dans l'ordre de choses naturelles, dans le monde purement intelligible et dans le monde sensible. Mais de quelque source qu'ils dérivent, tous conviennent à Dieu en ce qu'ils expriment des qualités ou manières d'être que Dieu possède par anticipation et éternellement, par droit de nature et immuablement, par nécessité d'essence et suréminemment. Ainsi, tout existait en lui avant d'exister en dehors de lui; tout lui appartient en propre, et le prêt qu'il fait aux créatures ne saurait ni l'enrichir, ni l'appauvrir : tout est à lui et en lui; mais rien n'est à lui ni en lui au degré et en la forme où il est en nous. Cela même par quoi nous sommes, c'était lui avant notre création; depuis notre création, ce n'est plus lui, c'est nous.

En conséquence, toutes choses qui ont une existence positive comme substance ou comme mode, toutes choses même qui sont

possibles ont en lui leur principe et cause, leur modèle et règle, leur but et fin ultérieure : principe incommunicable, mais non pas imparticipable; cause absolue, mais agissant librement; exemplaire parfait, mais qui rayonne imparfaitement dans les créatures à cause de leur nécessaire incapacité, non à cause des limites de sa bonté : fin suprême que chaque être cherche à sa façon, et trouve ou peut trouver dans les limites assignées à sa nature propre. Car si le mal entrevu par les êtres finis devient l'objet de leur ardente poursuite, ce n'est pas comme mal, c'est comme apparence de bien qu'il séduit : nulle chose, en effet, n'est totalement dépourvue de bien, et le mal est une privation d'être, non une existence positive.

Ainsi doivent s'expliquer et se comprendre tous les noms glorieux que l'Écriture donne à Dieu : la bonté, le plus grand de tous les titres, parce qu'il s'étend non seulement à tout ce qui est, mais à tout ce qui peut être; l'amour, fécondant le néant même; la lumière, doux et exact symbole de celui qui est le soleil des esprits et qui a vêtu les étoiles de splendeurs; la beauté et l'amour, l'être, la vie, la puissance, la justice, le salut et la rédemption. Même les extrêmes se trouvent rapprochés et harmonieusement unis en Dieu, à qui l'Écriture attribue à la fois la grandeur et l'exiguité, l'identité et la distinction, la similitude et la dissemblance, le repos et le mouvement. Enfin sa supériorité, son excellence transcendante est accusée par le nom de Dieu des dieux, de Roi des rois, de Seigneur des seigneurs.

CHAPITRE PREMIER

QUEL EST LE BUT DE CE DISCOURS, ET QU'EST-CE QUI NOUS EST ENSEIGNÉ TOUCHANT LES NOMS DIVINS

Argument. — I. Il faut puiser dans les Écritures la science de Dieu ; car les choses sensibles nous font mal connaître les choses spirituelles, et plus mal encore la divinité. II. On ne doit donc parler de Dieu que d'après les Écritures, où il s'est révélé autant que le comportait notre nature. III. C'est pourquoi, recevant ce qui est enseigné, il ne faut pas interroger la majesté divine par un regard téméraire. IV. Effectivement nous ne la connaissons ici-bas que d'une façon énigmatique et par ses opérations mystérieuses ; V. car toutes choses viennent de lui, et il est vrai de dire que les noms de ses œuvres diverses lui conviennent et ne lui conviennent pas ; qu'on peut tout affirmer et tout nier de lui : VI. et VII. qu'ainsi aucun nom ne le désigne bien, et que tous les noms lui sont applicables ; VIII. par la même raison, les bienfaits providentiels de Dieu et ses opérations diverses servent à le qualifier.

I. Après mes Institutions théologiques, ô pieux collègue, je crois devoir entreprendre l'explication des noms divins. Ici encore, revenons à la règle tracée par les Écritures : n'appuyons pas ce que nous affirmons de Dieu sur les paroles persuasives de la sagesse humaine (1), mais bien sur cette science forte que le ciel a inspirée à nos maîtres, et par laquelle nous sommes unis d'une façon ineffable et inconnue aux choses qu'on ne peut ni dire, ni savoir : union assurément

(1) I. Cor., 2, 4.

supérieure à ce que peuvent et obtiennent notre raison et notre entendement. Que personne donc n'ait la présomption de rien dire, même de rien penser touchant la sur-essentielle et mystérieuse nature de Dieu, que ce qui nous en a été manifesté d'en haut par les saints oracles. Car à la divinité seule appartient de connaître infiniment son infinie perfection, qui surpasse tout discours, toute pensée, toute substance; mais l'homme l'ignore. Seulement élevons le regard vers les cieux, autant que la lumière des paroles divines voudra nous éclairer, et pleins de discrétion et de sainteté en ce qui regarde ces mystères, n'aspirons pas aux plus sublimes splendeurs. En effet, d'après les profonds et véridiques enseignements de la théologie, les choses divines sont révélées et données en spectacle à chaque intelligence selon sa force propre ; et la bonté éternelle, usant d'une salutaire et sainte réserve, ne livre pas aux choses finies toute son incompréhensible immensité. Car, comme ce qui est intelligible ne peut être vu et saisi par les choses sensibles; ni ce qui est simple et immatériel, par les choses multiples et composées; ni enfin ce qui est incorporel, impalpable, sans figure et sans formes, par les choses revêtues de figures et de formes corporelles : ainsi, et par le même principe, l'infini dans son excellence reste supérieur à tous les êtres; l'unité suréminente échappe nécessairement à toute conception; unité sublime, nulle pensée ne peut l'atteindre et nulle parole n'exprime cet inexprimable bien; unité mère de toute autre unité, nature suprême, intelligence incompréhensible. parole inénarrable, sans raison, sans entendement, sans nom; elle n'existe point à la façon des autres existences; auteur de toutes choses, cependant elle n'est pas, parce qu'elle surpasse tout ce qui est, comme elle l'affirme d'elle-même exclusivement, dans la profondeur de sa science.

II. C'est pourquoi, ainsi que je l'ai avancé, il n'est permis de dire et de penser, touchant la suprême et mystérieuse nature de Dieu, que ce qui en fut révélé dans les saintes Écritures. Car là Dieu même a daigné nous apprendre que tous les êtres ne peuvent voir ni connaître ce qu'il est, à raison de l'absolue supériorité de sa propre essence. Et vous verrez en effet la foule des théologiens proclamer non seulement qu'il est invisible et incompréhensible, mais encore qu'on voudrait vainement sonder cet abîme, n'y ayant pas de sentier qui mène à ses mystérieuses et infinies profondeurs. Ce n'est pas toutefois que le souverain bien exclue aucun être de sa participation; au contraire, il tire de son trésor inépuisable, et répand sur toutes choses, proportionnellement à leur capacité, le bienfait de ses splendeurs sacrées. Bien plus, il élève, autant que possible, à sa contemplation, à sa communion, à sa ressemblance, les pieuses intelligences qui, se précipitant vers lui avec une respectueuse ardeur, n'ambitionnent pas, dans un mouvement de fol orgueil, plus de lumière qu'il ne leur en fut départi, et ne succombent pas non plus à la tentation d'un honteux relâchement; mais qui, sans hésitation et sans inconstance, marchent vers la clarté dont Dieu les gratifie, et mesurant leur amour sur les dons célestes, suivent leur essor avec discrétion, fidélité et courage.

III. Dociles à ces saintes lois auxquelles n'échappent pas même les rangs sacrés de l'armée céleste, nous approchons du secret divin qui dépasse tout être et tout entendement, non point avec une téméraire curiosité, mais avec un religieux respect, et honorons ce qui est ineffable par un humble silence; nous jetons le regard vers les splendeurs que la divine Écriture nous envoie et trouvons dans cette lumière les véritables louanges de Dieu. Par la grâce de ce surnaturel enseignement, nous sommes façonnés à recevoir l'auguste clarté

qu'il nous transmet en la proportion de notre aptitude, et à célébrer le doux principe de toute illumination sainte, d'après ce qu'il nous a manifesté de lui dans les Écritures. Ainsi, disons-nous, il est la cause, l'origine, l'essence et la vie de toutes choses; il rappelle et ressuscite ceux qui s'étaient séparés de lui; il refait et restaure ceux qui avaient laissé corrompre en eux la sainte image de Dieu; il fixe dans le bien ceux qui chancellent au vent des passions impures; il affermit la vertu; il anime et soutient le juste qui aspire à la perfection. Il est la lumière des illuminés, la sainteté des parfaits. C'est en sa divinité que les créatures se divinisent, en sa simplicité qu'elles se simplifient, en son unité qu'elles atteignent l'unité elles-mêmes. Il est le principe radical et suréminent de tout principe; il manifeste le secret de sa perfection avec une sage bonté. En un mot, il est la vie de ce qui vit, l'essence de ce qui est, le principe et la cause de toute vie, de toute existence, par la fécondité de son amour qui a produit et qui conserve les créatures.

IV. Voilà ce que nous apprennent les Écritures, et vous observerez que, pour nous faire connaître et pour louer la divinité, les théologiens ont composé tous les noms dont ils l'appellent, d'après ses attributs et ses œuvres augustes. Aussi que voyons-nous en presque toutes les pages des saints oracles? Dieu y est célébré tantôt comme unité suprême, à raison de sa simplicité, de son absolue indivisibilité, en laquelle les hommes sont créés avec leur individualité propre, et, malgré leurs puissances multiples et diverses, ramenés à un merveilleux ensemble et à une sorte de divine unité: tantôt comme trinité, pour exprimer cette suréminente fécondité des trois personnes, d'où tire son origine et son nom toute paternité, au ciel et sur la terre. Il est loué ici comme souverain auteur de tout, parce que effectivement toutes choses ont reçu l'être de

sa bonté créatrice; là, comme sage et beau, parce que les êtres, s'ils conservent leur nature dans sa pureté originelle, sont pleins de divine harmonie et de céleste beauté. Enfin il est excellemment nommé notre ami, parce qu'une des personnes divines daigna se faire véritablement homme, rappeler à soi et s'unir l'humaine infirmité : miraculeuse alliance, où deux substances se rencontrèrent dans le seul Jésus, où l'éternel fut soumis aux conditions du temps, où celui qui dépasse infiniment toute nature, si élevée qu'elle soit, descendit jusqu'au néant de la nôtre, sans que néanmoins ses propriétés diverses en fussent altérées et confondues. En un mot, il y a une foule d'autres lumières conformes à celles de l'Écriture, et que nos pères nous ont transmises dans le secret de leur enseignement traditionnel. Or, nous les avons recueillies, mais sous le déguisement de religieux symboles, comme le veut notre condition présente; car dans sa tendresse pour l'humanité, la tradition sacerdotale, aussi bien que les divins oracles, cache ce qui est intelligible sous ce qui est matériel, et ce qui surpasse tous les êtres sous le voile de ces êtres mêmes; elle donne forme et figure à ce qui n'a ni forme ni figure, et par la variété et la matérialité de ces emblèmes, elle rend multiple et composé ce qui est excellemment simple et incorporel. Mais quand nous serons devenus incorruptibles et immortels, et que le Christ nous aura associés à sa félicité glorieuse, alors, comme il est écrit, nous habiterons éternellement avec le Seigneur (1), admis à la chaste contemplation de sa sainte humanité, il nous inondera des torrents de sa splendide lumière, comme il arriva aux disciples dans le mystère de la transfiguration; également il fera luire ses clartés intelligibles sur notre âme dégagée alors de la matière et des passions, et parmi les

(1) I. Thess., 4, 16.

douceurs d'une inconcevable union, elle s'enivrera des rayons épanouis de ce merveilleux soleil à peu près comme les célestes intelligences; car, ainsi que dit la parole de vérité, nous serons semblables aux anges et enfants de Dieu, puisque nous serons enfants de la résurrection (1). Mais ici-bas les choses divines ne nous apparaissent qu'au travers de symboles accommodés à notre infirme nature; c'est par là que nous atteignons jusqu'à un certain point les réalités spirituelles dans leur simplicité et leur unité, et que, possesseurs de ces connaissances touchant le monde angélique, nous faisons cesser toute opération de l'entendement, pour contempler, autant qu'il est permis, la splendeur de Dieu : lumière infinie où sont fixées d'une façon ineffable les bornes de notre savoir, et qui ne peut être comprise, ni exprimée, ni vue parfaitement, parce qu'elle est supérieure à toutes choses et absolument inconnue; parce qu'elle renferme et dépasse éminemment les limites que peuvent atteindre l'essence et la force de toutes les créatures ensemble; parce qu'enfin, dans sa sublimité, elle n'est pas saisie par l'intelligence même des natures angéliques. Car, si toutes connaissances ont l'être pour objet, et finissent là où l'être finit, nécessairement celui qui l'emporte sur tout être échappe aussi à toute connaissance.

V. Mais si Dieu excède toute parole, tout savoir, tout entendement, toute substance, parce qu'il saisit, embrasse, étreint et pénètre éternellement toutes choses; s'il est absolument incompréhensible; s'il n'offre pas prise aux sens, à l'imagination, aux conjectures; si l'on ne peut le nommer, le décrire, l'atteindre par l'intelligence, le connaître, comment donc avons-nous promis un traité des noms divins, quand il est

(1) Luc, 20, 36.

démontré que l'être suprême n'a pas de nom et qu'il est au-dessus de tout nom? Assurément, comme l'enseigne notre livre des Institutions théologiques, on ne saurait exprimer, ni concevoir ce qu'est cet un, cet inconnu, cette nature infinie, cette bonté essentielle, je veux dire cette unité en trois personnes, qui sont un seul et même Dieu, un seul et même bien. Il y a plus : ce pieux commerce des vertus célestes avec la bonté pleine à la fois de clarté et de mystère, soit qu'on regarde la chose en Dieu qui se donne ou dans les anges qui reçoivent, ce pieux commerce n'est ni expliqué ni connu ; et même dans ces rangs sacrés, ceux-là seuls en savent quelque chose qui sont élevés à un degré de connaissance supérieure. Il y a parmi nous des esprits appelés à une semblable grâce, autant qu'il est possible à l'homme de se rapprocher de l'ange : ce sont ceux qui, par la cessation de toute opération intellectuelle, entrent en union intime avec l'ineffable lumière. Or, ils ne parlent de Dieu que par négations; et c'est hautement convenable : car en ces suaves communications avec lui, ils furent surnaturellement éclairés de cette vérité, que Dieu est la cause de tout ce qui est, mais n'est rien de ce qui est, tant son être l'emporte sur tout être.

Ainsi, quelle que soit en elle-même sa nature suprasubstantielle et sa bonté immense, quiconque honore cette vérité qui dépasse toute vérité, ne la nommera pas raison, puissance, entendement, vie ou essence; mais il la présentera comme surpassant d'une façon incomparable tout ce qui est habitude, mouvement, vie, imagination, conjecture, dénomination, parole, raisonnement, intuition et substance, tout ce qui est invariable et fixe, tout ce qui est union, limite, infinité, toutes choses enfin. Puis donc que Dieu, qui est la bonté par essence, en vertu de son être a produit tous les êtres, il convient de louer sa providence, source de tout bien,

par ses propres ouvrages. Car toutes choses sont autour d'elle, et existent pour elle; elle précède toutes choses, et en elle toutes choses subsistent; c'est parce qu'elle est, que l'univers fut produit et qu'il se conserve; et la création entière gravite vers elle : les natures douées d'intelligence et de raison, par la connaissance; les natures inférieures, par la sensibilité; et les autres, par le mouvement de la vie, ou au moins par le fait de leur existence comme substances, ou comme modes.

VI. C'est d'après cette double idée que les théologiens disent qu'on ne saurait nommer Dieu, et pourtant lui appliquent tous les noms. Ainsi, d'une part, ils rapportent qu'en l'une de ces mystérieuses rencontres où elle se manifeste sous forme sensible, la divinité fit reproche au mortel qui avait demandé : Quel est votre nom? et qu'elle ajouta, comme pour le détourner de la recherche de cet auguste secret : Pourquoi me demandes-tu mon nom? Il est admirable (1). Et n'est-il pas réellement admirable ce nom sublime, qu'on ne peut prononcer, et qui est placé au-dessus de tous les noms soit du siècle présent, soit du siècle futur (2)?

D'un autre côté la théologie applique à Dieu toutes les dénominations; elle le représente disant de lui-même : Je suis celui qui suis (3); je suis la vie, la lumière, le Seigneur, la vérité. Elle le célèbre comme créateur; et décrivant la multitude de ses œuvres, elle le nomme bon, beau, sage et bien-aimé; elle le nomme Dieu des dieux, Seigneur des seigneurs, Saint des saints, l'Éternel, l'Être et le Père des siècles; elle le nomme auteur de la vie, sagesse, intelligence, Verbe. Il connaît, il possède tous les trésors de la science : il est fort et puissant; c'est le Roi des rois, et l'Ancien des jours; il est

(1) Ing., 13, 17 et suiv. — (2) Éphés., 1, 21. — (3) Exod., 3, 14.

sans vieillesse et sans vicissitude; il est salut, justice, sanctification et rédemption; il surpasse tout par sa grandeur; il est porté par un vent léger. Il habite les cœurs, les esprits et les corps, le ciel et la terre; constamment immuable, il est dans le monde, autour du monde, par delà le monde, par delà les cieux, par delà toute substance; il est soleil, étoile, feu et eau, vent, rosée et nuage, pierre angulaire et rocher; il est tout ce qui est, et n'est rien de ce qui est (1).

VII. C'est pourquoi il convient également de n'appliquer aucune dénomination et de les appliquer toutes au suprême auteur de tout ce qui existe : par là on confesse qu'il possède sur la création un empire absolu; que toutes choses se rattachent à lui comme à leur centre, le reconnaissent pour leur cause, leur principe et leur fin, et qu'il est tout en tous, selon l'expression des Écritures (2); par là on proclame avec raison qu'il produit les êtres, leur conférant l'existence et la perfection ; qu'il veille à leur conservation, et leur sert d'abri, pour ainsi parler; enfin qu'il les ramène à lui, toujours un, incompréhensible, ineffable. Et en effet, Dieu n'est pas seulement le principe de la conservation, de la vie et de la perfection, pour qu'on désigne par quelque bienfait partiel sa bonté qui est au-dessus de tout nom; mais au contraire, parce que, dans la richesse infinie et la simplicité de sa nature, il a vu et embrassé éternellement tous les êtres, par la douce bonté de son universelle providence, ce qu'il y a de réalité en tout peut être affirmé de lui.

VIII. Même, ce n'est pas rien qu'aux actes et aux objets de cette providence générale ou particulière que les théologiens empruntent les noms divins; mais ils s'inspirent encore des apparitions merveilleuses qui, dans les temples ou ailleurs,

(1) Écrit., passim. — (2) I. Cor., 15, 28.

ont éclairé nos initiateurs et les prophètes; et selon la diversité des circonstances et des visions, ils imposent divers noms à cette bonté qui surpasse toute magnificence et toute expression. Ils la revêtent de formes humaines, et la représentent sous le symbole du feu et de l'électre ; ils lui donnent des yeux, des oreilles, une chevelure, un visage, des mains, des épaules, des ailes, des bras, un dos et des pieds. Ils parlent de sa couronne, de son trône, de son calice, de sa coupe, et d'une foule d'autres attributions figuratives, que nous essayerons d'expliquer dans notre théologie symbolique (1).

Mais, pour l'instant recueillons dans les saints oracles ce qui se rapporte au traité que nous avons entrepris ; et ne perdant pas de vue désormais la règle que nous avons préalablement tracée, arrivons à l'explication mystique des noms divins. Pour nous conformer aux pieuses prescriptions de la théologie, contemplons avec l'œil d'un esprit déifié ces appellations par lesquelles Dieu se manifeste vraiment, et inclinons l'oreille d'un cœur pur vers l'interprétation qui en est donnée. Puis, dociles à l'enseignement traditionnel qui veut qu'on réserve aux saints les choses saintes, ne les livrons pas à la risée et aux moqueries des profanes; et si parfois de semblables hommes se rencontrent, détournons-les plutôt de la malheureuse guerre qu'ils font à Dieu. Gardez donc fidèlement ce secret, comme l'ordonne la tradition, ô bien-aimé Timothée, et n'allez pas inconsidérément divulguer les choses divines aux indignes. Pour moi, que Dieu m'accorde de louer dignement tous les noms de cette infinie bonté qui ne peut être désignée par aucun nom, et qu'il n'ôte pas de dessus mes lèvres la parole de vérité.

(1) Écrit., passim.

CHAPITRE II

APPELLATIONS COMMUNES ET PARTICULIÈRES DES PERSONNES DIVINES ET CE QUE C'EST QU'UNITÉ ET DISTINCTION EN DIEU

Argument. — I. La bonté, la beauté, la vérité, la sagesse et les autres propriétés absolues, aussi bien que les opérations *ad extra*, comme dit l'école, doivent être affirmées de toute la Trinité, parce qu'elles conviennent à Dieu, à raison de son essence, qui est la même dans les trois personnes. II. Mais comme il ne faut pas affirmer avec distinction les attributs essentiels, ainsi ne faut-il pas affirmer avec confusion les attributs personnels, III. qu'il importe de connaître parfaitement. IV. Ainsi les premiers peuvent se nommer unité ou union en Dieu ; les seconds se nomment distinctions. V. Les personnes en Dieu se distinguent par les relations, mais non par l'œuvre de la création, où Dieu est participé par les êtres finis, non pas substantiellement, mais réellement toutefois. VI. Même cette participation est inégale dans les créatures diverses, à raison de leur incapacité native, non pas à cause de l'imperfection des communications divines. VII. C'est au moyen de ces participations, mystérieux rayonnement de la nature divine dans les choses contingentes, que nous pouvons concevoir la divinité. VIII. Ainsi toutes choses viennent de Dieu, qui est vraiment source de la paternité et de la filiation ; mais on doit remarquer que l'effet représente la cause, mais non pas toute la cause. IX. Au reste, ce qu'il y a de plus incompréhensible dans les œuvres de Dieu, c'est le fait de l'incarnation du Verbe, X. fait inouï qui nous a montré la nature humaine associée à la gloire de la divinité. XI. Enfin, quelle que soit la multiplicité, la diversité des productions, des bienfaits divins, la nature de Dieu garde une identité permanente et une immuable unité.

I. D'après l'enseignement des saintes Lettres, la bonté essentielle est un attribut qui caractérise et fait connaître la nature même de Dieu. Et réellement n'est-ce pas ce que la théologie a voulu dire, quand elle nous montre la divinité elle-même prononçant ces mots : Pourquoi me nommez-vous bon ? Il n'y a personne de bon que Dieu seul (1). Or, nous avons examiné et établi ailleurs que toutes les dénominations qui conviennent à Dieu, l'Écriture les applique non pas à quelqu'une des adorables personnes exclusivement, mais bien à la divinité considérée dans toute sa perfection, dans son intégrité et sa plénitude, et qu'elle désigne ainsi sans distinction, sans réserve et d'une façon générale et absolue, l'infinie richesse de l'essence divine tout entière. Effectivement, comme nous l'avons marqué en nos Institutions théologiques, nier que cette parole doive s'entendre des trois personnes à la fois, c'est un blasphème, c'est entreprendre criminellement de déchirer l'unité de leur indivisible nature. L'oracle a donc le sens que nous lui donnons ; car le Verbe qui est la bonté par essence a dit : Je suis bon (2), et le Saint-Esprit est nommé bon dans les chants inspirés du prophète (3).

Si l'on soutient que cette affirmation : Je suis celui qui suis (4), ne s'étend pas à la divinité tout entière ; si on la veut limiter en ne l'attribuant qu'à une seule personne, comment expliquer ce qui se lit ailleurs : Voici ce que dit celui qui est, qui était, qui viendra, le Tout-Puissant (5) ; et encore : Pour vous, vous êtes constamment le même (6) ; et enfin : L'esprit de vérité qui est et qui procède du Père (7) ?

Et si l'on prétend que la vie n'appartient pas à la Trinité tout entière, comment donc sera vraie cette parole du Verbe

(1) Matth., 19, 17. — (2) Ibid., 20, 15. — (3) Ps., 142, 10. — (4) Exod., 3, 14. — (5) Apoc., I, 4. — (6) Ps., 101, 28. — (7) Jean, 15, 26.

sacré : Comme le Père ressuscite les morts et leur donne la vie, de même le Fils donne la vie à qui il veut (1); et cette autre : C'est l'Esprit qui vivifie (2)?

Que la divinité ait sur tout l'univers une souveraine domination, c'est évident pour ce qui regarde le Père et le Fils; et les saintes Lettres, en mille endroits, donnent le titre de Seigneur au Père et au Fils. Or, le Saint-Esprit est bien Seigneur aussi. Également, on attribue la beauté et la sagesse à la divinité tout entière; et la lumière, la puissance de déifier, la causalité et les autres propriétés absolues de l'essence divine sont citées par les Écritures pour caractériser la divinité sans distinction. C'est ainsi qu'il a été dit en général : Tout est de Dieu ; et d'une personne en particulier : Toutes choses ont été faites par lui et pour lui, et subsistent en lui (3) ; et de la troisième enfin : Vous enverrez votre Esprit, et ils seront créés (4). En un mot, le Verbe divin lui-même a dit : Mon Père et moi, nous sommes une même chose ; et : Tout ce que possède mon Père m'appartient; et : Tout ce qui est à moi est à vous, et ce qui est à vous est à moi (5).

Et ce qui lui est commun avec le Père, comme d'opérer des œuvres divines, de recevoir un culte religieux, d'être féconde et inépuisable causalité, et de distribuer les dons de la grâce, il le transmet et communique au Saint-Esprit dans une union substantielle. Et je pense que quiconque se livre à l'étude des saintes Lettres avec une intention droite et pure, avouera sans peine que tout ce qui est en Dieu se trouve également dans les trois personnes également parfaites. Je me borne donc à l'indiquer sommairement ici, parce qu'ailleurs je l'ai péremptoirement établi par le témoignage développé des

(1) Jean, 5, 21. — (2) Ibid., 6, 64. — (3) Rom., 11, 36. — (4) Ps., 103, 30. — (5) Jean, 10, 30 et id., 1.

Écritures : les appellations communes et absolues que je tenterai d'expliquer doivent s'entendre de la divinité tout entière.

II. Si quelqu'un objecte qu'ainsi nous confondons en Dieu ce qu'on y doit distinguer, nous répondons qu'il lui serait bien impossible de démontrer la légitimité de son reproche. Car, si ce contradicteur nie en principe l'autorité des divins oracles, il est alors absolument étranger à notre philosophie; et, puisqu'il n'a souci de la sagesse sacrée de nos saints livres, pourquoi vouloir l'initier à la science théologique? Mais s'il accepte la parole véridique des Écritures, guidés aussi par cette règle et éclairés de cette lumière, nous aurons hâte de lui exposer avec bonne volonté nos moyens de défense. Nous répondrons que l'enseignement sacré parle tantôt d'identité, tantôt de distinction; qu'on ne doit pas diviser ce qui est un, ni confondre ce qui est distinct, et que, dociles à cette doctrine, il faut en recevoir avec fidélité les splendeurs augustes; car c'est par là que les secrets divins nous sont manifestés; et ce qu'il nous est donné d'en savoir, nous aspirons à le conserver comme une règle parfaite de la vérité sans addition ni retranchement ni altération aucune. Ainsi ce religieux respect sera et notre sauvegarde personnelle, et notre force, pour justifier quiconque professe la même soumission envers les Écritures.

III. D'après cela, et comme il a été longuement démontré dans nos Institutions théologiques par le témoignage des saintes Lettres, sont communs à la Trinité tout entière les noms qui la placent au-dessus de toute bonté, divinité, essence, vie et sagesse; et tous les noms de cette théologie qui procède par négation transcendantale; et également ceux qui accusent la causalité, comme bonté, beauté, être, force vivifiante, sagesse; et ceux enfin qui expriment les doux bien-

faits pour lesquels Dieu est appelé principe de toute chose bonne. Au contraire sont distincts les noms et les personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit, tellement qu'on ne saurait faire en ce point des affirmations réciproques ou absolument générales. Il faut regarder aussi comme propres et incommunicables l'incarnation de Jésus, qui s'est fait homme sans cesser d'être Dieu, et les œuvres mystérieuses qu'il a véritablement opérées en son humanité sainte.

IV. Mais je crois qu'il importe de reprendre la chose de plus haut et d'exposer ce que c'est que cette unité et distinction parfaite en Dieu, afin de donner plus de clarté à nos paroles, évitant la confusion et l'obscurité, et procédant avec toute la précision, la netteté et l'ordre possibles. Or, ainsi qu'il a été dit ailleurs, nos ancêtres dans la science théologique nomment unité en Dieu les mystérieuses et absolues propriétés de cette indivisible essence qu'on ne peut ni exprimer ni connaître ; et ils nomment distinctions les processions et manifestations de la fécondité divine. Puis ils ajoutent, toujours d'après les Écritures, que cette unité radicale a ses caractères particuliers, et qu'en chaque distinction il y a une unité et des distinctions relatives. Par exemple, dans l'unité absolue de sa nature transcendante, la Trinité entière possède en commun l'être à son plus haut degré, la divinité avec toute sa richesse, la bonté incommensurable, l'éternelle immutabilité d'une indépendance sans bornes, l'unité par excellence. A la Trinité entière le privilège de ne pouvoir être nommée et de mériter tous les noms, d'être incompréhensible et pourtant conçue, de créer et de détruire, de ne pouvoir être ni créée ni détruite. Aux trois adorables personnes ensemble la gloire d'habiter persévéramment l'une dans l'autre, si je puis parler ainsi, tellement que la plus stricte unité subsiste avec la distinction la plus réelle. C'est ainsi, pour me servir d'exemples sen-

sibles et familiers, que, dans un appartement éclairé de plusieurs flambeaux, les diverses lumières s'allient et sont toutes en toutes, sans néanmoins confondre ni perdre leur existence propre et individuelle, unies avec distinction et distinctes dans l'unité. Effectivement, de l'éclat projeté par chacun de ces flambeaux, nous voyons se former un seul et total éclat, une même et indivisée splendeur, et personne, que je sache, ne pourrait, dans l'air qui reçoit tous ces feux, discerner la lumière de ce flambeau d'avec la lumière des autres, ni voir celle-ci sans celle-là, toutes se trouvant réunies, et non pas mélangées, en un commun faisceau. Que si l'on vient à enlever de l'appartement une de ces lampes, l'éclat qu'elle répandait sortira en même temps; mais elle n'emportera rien de la lumière des autres, comme elle ne leur laissera rien de la sienne propre; car, ainsi que je l'ai dit, l'alliance de tous ces rayons était intime et parfaite, mais n'impliquait ni altération, ni confusion. Or, si ce phénomène s'observe dans l'air, qui est une substance grossière, et à l'occasion d'un feu tout matériel, que sera-ce donc de l'union divine, si infiniment supérieure à toute union qui s'accomplit non seulement entre les corps, mais encore entre les âmes et les purs esprits? surtout si l'on songe que les anges, ces saintes et sublimes lumières, s'allient et se pénètrent excellemment et sans confusion, selon le degré où il leur est donné de participer à cette union parfaite qui subsiste en Dieu.

V. Si les noms divins doivent s'appliquer avec distinction, ce n'est pas seulement lorsqu'il s'agit d'exprimer, comme j'ai fait plus haut, que les adorables personnes, dans leur parfaite union, conservent leur subsistance propre, mais aussi lorsqu'il faut marquer qu'en la génération éternelle toutes choses ne sont nullement réciproques. Ainsi, le Père seul est la source substantielle de la divinité; et le Père n'est pas le Fils, et le

Fils n'est pas le Père; et la langue sainte attribue invariablement à chaque personne ses propriétés relatives. Voilà ce qu'il y a de commun et de distinct dans cette ineffable et indivisible nature.

Mais il faut encore nommer distinction en Dieu les œuvres qu'il produit dans sa bonté féconde, l'unité restant inaltérable, mais se dissimulant sous des formes multiples. Et alors cette distinction est commune aux trois personnes; car elle a pour fondement l'acte incompréhensible par lequel Dieu répand l'être, la vie, la sagesse et les autres merveilles de sa bienfaisance, qui se manifeste dans ses largesses et dans ceux qui en sont l'objet comme incommunicable à la fois et daignant se communiquer. C'est donc chose indivisible, et par suite propre à toute la Trinité, d'admettre les créatures à sa participation non pas substantielle, mais réelle cependant; ainsi en est-il du point placé au centre d'un cercle, par rapport aux lignes tirées de la circonférence jusqu'à lui; ainsi encore de nombreuses empreintes participent du sceau qui les a gravées en laissant à chacune d'elles sa forme entière, sans rien laisser de sa substance. Mais ces exemples représentent mal ce qu'il faut penser en ce point de la cause souveraine du monde; car il n'y a ni contact, ni alliance qui établisse l'unité entre elle et ceux qui sont honorés de sa participation.

VI. On m'objectera peut-être que la marque du cachet n'est pas toujours parfaite, ni toujours la même. Mais il ne faut pas s'en prendre au moule qui se présente avec des conditions absolument identiques; la différence des matières qu'il frappe détermine seule l'inégalité qu'on observe parmi les empreintes, quoique, dans les divers cas, la forme originale soit de tout point identique. Par exemple, si la matière est douce et facilement imprimable, polie et neuve encore; si elle n'offre pas de résistance par sa solidité, et si elle n'a pas

trop de mollesse et trop peu de consistance, elle recevra l'image pure, parfaite et durable. Mais s'il lui manque quelqu'une des propriétés qu'on vient de dire, alors elle ne reproduira pas le sceau, ou ne le reproduira qu'infidèlement, et avec les inexactitudes qui doivent dériver de son imperfection même.

Mais il faut admettre encore la distinction, lorsqu'il s'agit du salut qui nous fut accordé par la divine miséricorde : car c'est le Verbe sur-essentiel, qui seul a pris véritablement notre nature en tout ce qui la constitue; qui seul a opéré et souffert les choses que Dieu opéra et souffrit par cette sainte humanité. Ni le Père, ni le Saint-Esprit n'eurent part en cet abaissement, à moins qu'on veuille dire que pourtant ils n'y furent pas étrangers, à raison du pardon plein d'amour qui nous fut octroyé, à raison encore de la valeur surhumaine et ineffable des actes que produisit par son humanité celui qui est immuable en tant que Dieu et Verbe de Dieu.

C'est ainsi que nous essayons d'unir et de distinguer dans nos discours ce qui est un et distinct dans la divinité.

VII. Les hautes et pieuses raisons de ces unions et distinctions divines, nous les avons puisées dans les saints oracles, et déduites, avec autant de détail qu'il se pouvait, en nos Institutions théologiques. Nous avons éclairci les unes par des développements pleins de vérité, appliquant un esprit calme et pur aux lumineux enseignements des Lettres sacrées; pour les autres qui sont mystiques, nous les avons étudiées, comme veut la tradition, par une faculté supérieure à toute opération intellectuelle. Car nous ne connaissons les choses divines et ce que le ciel nous manifeste qu'autant que nous y participons; mais de dire ce qu'elles sont dans leur principe et dans leurs formes, c'est ce qui dépasse tout entendement, toute nature, toute science. Ainsi, lorsque nous nommons ce mystérieux océan de l'être, Dieu, vie, substance, lumière, ou

Verbe, nous ne concevons autre chose que les grâces qui nous en viennent et par lesquelles la déification, l'existence, la vie ou la sagesse nous sont départies ; mais pour lui, nous ne l'atteignons que par le repos complet des facultés de l'entendement, n'apercevant plus ni déification, ni vie, ni substance, qui soutienne comparaison exacte avec cette cause première, suréminemment élevée par-dessus tout. Ainsi encore, nous avons appris des saintes Écritures que le Père est la source de la divinité; que le Fils et l'Esprit sont, pour parler de la sorte, les fruits merveilleux de sa fécondité, et comme les fleurs et l'éclat de cette riche nature : mais comment cela se fait-il, c'est ce qu'on ne peut ni dire ni concevoir.

VIII. La force de notre pensée se borne à entendre que toute paternité et filiation saintes, parmi nous et dans les rangs des anges, dérivent de cette paternité et filiation primitives et sublimes; et que c'est de la sorte que les esprits revêtus de pureté deviennent par la grâce et sont appelés dieux, fils et pères de dieux. Et cette mystérieuse fécondité s'exerce spirituellement, c'est-à-dire sans l'intermédiaire des sens, ni de la matière, mais par l'intelligence. Au reste, l'Esprit-Saint s'élève par-dessus toute immatérialité et déification possibles, comme le Père et le Fils l'emportent excellemment sur toute paternité et filiation créées. Car il n'y a pas de comparaison parfaite entre les effets et leurs causes; à la vérité, les effets ont une lointaine ressemblance avec leur cause; mais la cause conserve sur les effets une supériorité inexpugnable, précisément parce qu'elle est leur principe. Ainsi, pour me servir d'exemples connus, on dit que le plaisir et le chagrin donnent gaieté et tristesse, mais non pas qu'ils se réjouissent et s'attristent; le feu échauffe et brûle; mais il n'est lui-même ni échauffé, ni brûlé. Et il ne me semble pas qu'on dise heureusement que la vie elle-même vit, et que la lumière est éclairée,

à moins peut-être qu'on veuille marquer par là que la cause possède essentiellement et par excellence tout ce qui est dans son effet.

IX. Ce qu'il y a de plus sensible dans la sainte doctrine, le fait de l'incarnation du Sauveur, ne saurait être exprimé par aucune parole, ni connu par aucun entendement, non pas même par le premier et le plus sublime des archanges. Que Dieu se soit réellement fait homme, c'est une vérité que nous avons religieusement acceptée. Mais comment fut-il formé du pur sang d'une vierge, contrairement aux lois de la nature? Comment foula-t-il les flots d'un pied sec, et sans que leur mobilité et leur inconsistance cédassent sous le poids de son corps? comment enfin s'accomplirent les autres miracles du Seigneur? c'est ce qu'il nous est impossible de comprendre.

Mais nous avons ailleurs suffisamment traité ce point, et notre illustre maître, dans ses Éléments de théologie, en a dit d'admirables choses, soit qu'il les eût reçues des pieux théologiens; soit qu'il les eût découvertes dans les Écritures par une savante investigation, et après de laborieuses études; soit enfin qu'il en fût instruit par quelque inspiration spéciale, ayant non seulement appris, mais encore expérimenté les choses divines, et façonné par cet enseignement du cœur, si je puis parler ainsi, à cette union mystique et à cette foi qu'on ne puisera jamais dans les leçons d'un homme. Pour exposer dans un court fragment quelques-unes des suaves contemplations de cette puissante intelligence, citons ce qu'il a écrit, dans l'ouvrage indiqué plus haut, touchant Jésus-Christ.

EXTRAIT DES ÉLÉMENTS DE THÉOLOGIE DU BIENHEUREUX HIÉROTHÉE

X. « La divinité du Seigneur Jésus est la cause et le com-
» plément de tout; elle maintient les choses dans un harmo-

» nieux ensemble, sans être ni tout, ni partie; et pourtant
» elle est tout et partie, parce qu'elle comprend en elle, et
» qu'elle possède par excellence et de toute éternité, le tout et
» les parties. Comme principe de perfection, elle est parfaite
» dans les choses qui ne le sont pas; et en ce sens qu'elle
» brille d'une perfection supérieure et antécédente, elle n'est
» pas parfaite dans les choses qui le sont. Forme suprême et
» originale, elle donne une forme à ce qui n'en a pas; et dans
» ce qui a une forme, elle en semble dépourvue, précisément
» à cause de l'excellence de la sienne propre. Substance
» auguste, elle pénètre toutes les substances, sans souiller sa
» pureté, sans descendre de sa sublime élévation. Elle déter-
» mine et classe entre eux les principes des choses, et reste
» éminemment au-dessus de tout principe et de toute classi-
» fication. Elle fixe l'essence des êtres. Elle est la durée,
» elle est plus forte que les siècles et avant tous les siècles.
» Sa plénitude apparaît en ce qui manque aux créatures; sa
» surabondance éclate en ce que les créatures possèdent.
» Indicible, ineffable, supérieure à tout entendement, à toute
» vie, à toute substance, elle a surnaturellement ce qui est sur-
» naturel, et suréminemment ce qui est suréminent. De là
» vient (et puissent nous concilier miséricorde les louanges
» que nous donnons à ces prodiges qui surpassent toute
» intelligence et toute parole), de là vient qu'en s'abaissant
» jusqu'à notre nature, et prenant en réalité notre substance,
» et se laissant appeler homme, le Verbe divin fut au-dessus
» de notre nature et de notre substance, non seulement parce
» qu'il s'est uni à l'humanité sans altération ni confusion de sa
» divinité, et que sa plénitude infinie n'a pas souffert de cet
» ineffable anéantissement; mais encore, ce qui est bien plus
» admirable, parce qu'il se montra supérieur à notre nature
» et à notre substance dans les choses même qui sont propres

» à notre nature et à notre substance, et qu'il posséda d'une » façon transcendante ce qui est à nous, ce qui est de nous. »

XI. Mais c'est assez sur ce point. Revenons à notre but et essayons de développer les noms divins qui expriment une distinction absolument commune aux trois personnes de la Trinité. Et afin qu'on s'entende parfaitement sur ce que nous allons dire, nous nommons distinction, ainsi qu'on a vu plus haut, toutes les productions de la bonté divine. Car, en appelant les êtres à sa participation et en laissant déborder sur eux le torrent de ses bienfaits, la divinité devient chose séparable, multiple, nombreuse en ses œuvres, sans qu'elle-même se divise, perde sa simplicité, sorte de son unité. Ainsi, parce que, du sein de son unité adorable, Dieu distribue les existences et crée tous les êtres, on dit que cette sublime unité se multiplie en ces êtres divers qu'elle produit; et néanmoins, à travers la multiplicité, la production, la distinction de toutes choses, il reste identique, inaltérable, indivisible, parce qu'il est éminemment supérieur à tout; qu'il exerce sa fécondité sans fractionner sa substance, et qu'il répand ses dons sans que son trésor s'appauvrisse. De même quand il communique l'unité à chaque partie et totalité, à chaque individualité et multitude, il garde essentiellement son unité immuable, non point comme partie d'un tout ni comme un tout composé de parties. Ce n'est pas ainsi, certes, qu'il est un, qu'il participe à l'unité, qu'il possède l'unité; mais il est l'unité transcendante, l'unité radicale des êtres; il est totalité indivisible, plénitude incommensurable; il crée, perfectionne et embrasse toute unité et multitude. Enfin, lorsque, par la grâce divine, les créatures, selon leur capacité respective, se transforment en dieux, il semble, et l'on dit effectivement, qu'il y a pluralité de dieux divers; et toutefois le Dieu principe et supérieur reste essentiellement seul, uni

à lui-même, indivisé dans les choses divisibles, pur de tout mélange et constamment simple daus les choses multiples. C'est ce qu'entendait surnaturellement celui qui nous guida, mon maître et moi, vers la lumière céleste, personnage profond dans les choses saintes et glorieuse lumière du monde, lorsque sa main inspirée écrivait ceci : « Quoiqu'il y en ait » qui soient nommés dieux tant au ciel que sur la terre, et » qu'il y ait ainsi plusieurs dieux et plusieurs seigneurs ; pour » nous, nous n'avons qu'un seul Dieu Père qui a créé toutes » choses et qui nous a faits pour lui, et un seul Seigneur Jésus-» Christ par qui tout a été fait, et par qui nous sommes (1). » Car, en Dieu, l'unité précède et domine la distinction ; mais la distinction n'entame pas, ne déchire pas l'unité.

Or, nous voulons de tout notre cœur célébrer ces distinctions, ou, si l'on veut, ces œuvres de bonté absolument communes à la divinité tout entière, expliquant les noms divins par lesquels l'Écriture nous les représente. Mais il demeure constant que toutes les saintes appellations qui expriment la bienfaisance doivent s'entendre indistinctement de la Trinité tout entière, quelque personne divine qu'on veuille désigner d'ailleurs.

(1) I. Cor., 8, 5.

CHAPITRE III

DE LA FORCE DE LA PRIÈRE; DU BIENHEUREUX HIÉROTHÉE; DE LA PIÉTÉ ET DE LA MANIÈRE DE PARLER DE DIEU

ARGUMENT. — I. C'est seulement par la prière qu'on peut aller à Dieu, non pas qu'on veuille dire qu'il soit éloigné de nous, mais bien plutôt que nous nous rapprochons de lui; car dans la prière, Dieu descend moins vers nous qu'il ne nous élève vers lui. II. Il y a quelque utilité à traiter les questions qu'on va lire, même après ce qu'en ont dit d'autres écrivains. III. Modestes sentiments de l'auteur par rapport à son œuvre.

I. Commençons, si vous le jugez convenable, par étudier le nom de bonté, qui exprime plus parfaitement la totalité des œuvres divines. Et d'abord invoquons la Trinité, bonté suprême, cause de tout bien, qui nous dévoilera elle-même les secrets de sa douce providence. Car il faut, avant tout, que la prière nous conduise vers le bienfaisant Créateur, et que, approchant de lui sans cesse, nous soyons initiés de la sorte à la connaissance des trésors de grâces dont il est comme environné. A la vérité, il est présent à toutes choses; mais toutes choses ne se tiennent pas présentes à lui. Quand nous l'appelons à notre aide par une prière chaste, l'esprit dégagé d'illusions et le cœur préparé à l'union divine, alors nous lui devenons présents; car on ne saurait dire qu'il soit jamais

absent, puisqu'il n'habite pas un lieu et qu'il ne passe point d'une place à l'autre. Et même affirmer qu'il est dans tous les êtres, c'est exprimer bien mal son infinité qui comprend et surpasse toutes choses. L'homme s'élève donc par la prière à la contemplation sublime des splendeurs de la divine bonté : tels, si une chaîne lumineuse attachée à la voûte des cieux descendait jusque sur la terre, et si, la saisissant, nous portions sans cesse et l'une après l'autre les mains en avant, nous croirions la tirer à nous, tandis qu'en réalité elle reste immobile à ses deux extrémités, et que c'est nous qui avançons vers le splendide éclat de son radieux sommet. Tels encore, si, montés dans un navire, nous tenions pour nous aider un câble fixé à quelque rocher, nous ne ferions pas mouvoir le rocher, mais bien plutôt nous irions à lui, et le navire avec nous. Tel enfin, si, du bord d'un bateau, quelqu'un venait à pousser les montagnes du rivage, il n'ébranlerait certes pas ces masses immenses, immobiles, mais lui-même s'éloignerait d'elles ; et plus son effort serait violent, et plus il se rejetterait loin. C'est pourquoi dans tous nos actes, et surtout quand il s'agit de traiter des choses divines, il faut débuter par la prière, non pas afin d'attirer cette force qui n'est nulle part et qui est partout, mais afin de nous remettre entre ses mains et de nous unir à elle par un souvenir et des invocations pieuses.

II. Mais il convient de repousser un reproche qu'on pourrait me faire. Puisque mon illustre maître Hiérothée a fait son admirable recueil des Éléments de théologie, devrais-je, comme si ce traité fût incomplet, écrire le présent ouvrage et d'autres encore ? Certainement, s'il eût voulu continuer l'exposition par ordre de toutes les matières théologiques, et dévolopper en des traités particuliers la somme entière de la théologie, nous ne fussions jamais tombé en cet excès de folie et de témérité, d'imaginer que nous parlerions des mêmes

choses avec plus de profondeur que lui et d'une façon plus divine; nous n'eussions pas entrepris un travail superflu pour répéter ses propres discours; surtout nous n'eussions jamais commis cette lâcheté envers notre maître et ami, auquel, après saint Paul, nous devons notre initiation à la science divine, de lui dérober la gloire de ses pensées et de ses sublimes enseignements. Mais comme il exposait sa doctrine d'une façon vraiment relevée et émettait des sentences générales et qui, sous un seul mot, cachaient beaucoup de choses, nous tous qui sommes les maîtres des âmes encore novices dans la perfection, nous reçûmes l'ordre d'éclaicir et de développer, dans un langage mieux proportionné à nos forces, les idées si profondes et si concises de cette puissante intelligence. Vous-même m'avez adressé souvent une semblable exhortation et renvoyé son livre comme dépassant la portée ordinaire. Et effectivement je le regarde comme le guide des esprits avancés dans la perfection, comme une sorte de seconde Écriture qui vient à la suite des oracles inspirés des apôtres, et crois qu'il le faut réserver aux hommes supérieurs. Pour moi, je transmettrai, selon mon pouvoir, les secrets divins à qui me ressemble. Car, si la nourriture solide n'est que pour les parfaits, quelle doit être la perfection de celui qui la communique aux autres ! J'ai donc eu raison de dire que cette vue intuitive et cet enseignement relevé du sens spirituel des saintes Lettres requièrent toute la force d'une mûre intelligence; mais que la connaissance et le développement des considérations élémentaires conviennent à des maîtres et à des élèves moins capables.

Je me suis encore scrupuleusement abstenu de toucher aucunement à ce que notre glorieux maître a expliqué avec une évidence sensible, pour ne pas répéter en cette rencontre les éclaircissements qu'il a fournis le premier. Toute

parole vient mal après la sienne; car il brillait même entre nos pontifes inspirés, comme vous avez vu quand vous et moi et beaucoup d'entre les frères nous vînmes contempler le corps sacré qui avait produit la vie et porté Dieu. Là se trouvaient Jacques, frère du Seigneur, et Pierre, coryphée et chef suprême des théologiens. Alors il sembla bon que tous les pontifes, chacun à sa manière, célébrassent la toute-puissante bonté de Dieu, qui s'était revêtu de notre infirmité. Or, après les apôtres, Hiérothée surpassa les autres pieux docteurs, tout ravi et transporté hors de lui-même, profondément ému des merveilles qu'il publiait, et estimé par tous ceux qui l'entendaient et le voyaient, qu'ils le connussent ou non, comme un homme inspiré du ciel et comme le digne panégyriste de la divinité. Mais à quoi bon vous redire ce qui fut prononcé en cette glorieuse assemblée? Car, si ma mémoire ne m'abuse pas, il me semble avoir souvent entendu de votre bouche des fragments de ces divines louanges : tant vous déployez toujours une pieuse ardeur en ce qui concerne les choses saintes.

III. Mais laissons ces mystiques entretiens, qu'on ne doit pas divulguer aux profanes, et que d'ailleurs vous connaissez parfaitement. Rappelons seulement ceci : lorsqu'il fallait conférer avec le peuple et amener les masses à la sainteté de nos croyances, comme Hiérothée l'emportait sur la plupart de nos maîtres par sa ténacité en ce pieux travail, par la rectitude de son esprit, par la puissance de ses démonstrations et la vertu de ses discours, tellement que nous étions vaincus par l'éclat de ce radieux soleil, — car nous avons la conscience de nous-même, et certainement nous sommes incapable de bien comprendre ce qu'on peut savoir de Dieu, incapable d'expliquer parfaitement ce qu'on en peut dire, — c'est pourquoi tant inférieur à ces hommes parfaits qui possèdent pleinement la

vérité théologique, une sorte de religieuse frayeur nous eût empêché de rien entendre et de rien dire touchant la divine philosophie, si nous n'étions convaincu qu'on ne doit pas négliger la science sacrée, à quelque degré qu'on la reçoive. Et ce qui détermine en nous cette persuasion, c'est, d'un côté, le désir inné des esprits qui aspirent avec un insatiable amour à la contemplation des choses surnaturelles ; c'est, d'autre part, la sage disposition des lois divines par où il est à la fois défendu de sonder curieusement les secrets qui nous dépassent, et que nous sommes indignes et incapables de connaître, et ordonné d'apprendre avec zèle et de transmettre avec bonté tout ce qu'il nous est utile et permis de savoir. Pour ces motifs, ni le travail, ni la lâcheté ne nous détourneront de rechercher les choses divines en la mesure de nos forces ; nous ne voudrions pas abandonner sans secours ceux qui ne peuvent encore s'élever à une plus grande hauteur que nous. Ainsi avons-nous été entraîné à écrire ; et nous ne venons pas proposer témérairement des solutions nouvelles, mais seulement diviser et développer par des commentaires moins concis ce que le divin Hiérothée a dit d'une manière plus angélique.

CHAPITRE IV

DU BON ; DE LA LUMIÈRE ; DU BEAU ; DE L'AMOUR ; DE L'EXTASE ; DU ZÈLE ; ET QUE LE MAL N'EST PAS UN ÊTRE, NE PROCÈDE PAS DE L'ÊTRE, NE SUBSISTE PAS DANS L'ÊTRE.

Argument. — I. La bonté est le premier des attributs divins et le principe de toutes choses. II. De la bonté, en effet, proviennent les rangs et les facultés des anges, les âmes et leurs propriétés, les êtres animés et inaminés. III. La bonté est supérieure à tout, comme il paraît en ce qu'elle appelle à l'existence les choses mêmes qui ne sont pas. IV. Elle a créé les cieux et ordonné leur mouvement; et le soleil qui attire tout à lui, est sa splendide image. V. Dieu est nommé lumière; VI. et il est vraiment la lumière intellectuelle et le soleil des esprits. VII. Dieu, également, est beau et la beauté même, parce qu'il possède suréminemment, et par anticipation, la beauté, et que toutes choses belles sont un reflet de sa glorieuse perfection. VIII. Les anges sont doués d'un triple mouvement, IX. qui apparaît aussi dans les âmes. X. Toutes sont conservées par le beau et par le bon, où elles aspirent indéfiniment. XI. L'Écriture emploie encore le nom d'amour pour désigner Dieu ; XII. même ce mot, parfois, semble préféré par elle à celui de dilection, que peut-être le vulgaire trouve plus pur. XIII. L'amour est plein d'enthousiasme et de jalousie. XIV. Dieu est à la fois l'amour, le bien-aimé, l'essence et l'objet de la dilection. XV. L'amour est un secret d'union, XVI. et d'ordre parfait ; XVII. et il trouve en Dieu son principe, son moyen et sa fin. XVIII. Comment les démons ne recherchent pas le bon et le beau ; qu'est-ce que le mal ? et d'où vient-il ? XIX. Le mal, d'abord, ne vient pas de Dieu et tout ce qui existe est bon en tant qu'il existe. XX. Le mal, comme tel, n'est bon à rien; il porte seulement une

apparence de bien qui peut séduire, mais il n'existe pas pur et par lui-même; il est un accident du bien. XXI. Le mal ne vient pas de Dieu, et il n'est pas en Dieu, il n'est pas dans les choses elles-mêmes. XXII. Ainsi il n'est pas dans les anges; XXIII. par conséquent les démons ne sont pas mauvais par nature, mais par une déchéance qui toutefois ne les a pas privés de leurs facultés essentielles. XXIV. Il y a également un certain sens, dans lequel on peut dire que le mal atteint nos âmes, mais c'est toujours comme privation et non comme substance; XXV. il n'existe pas non plus dans les animaux, XXVI. ni dans la totalité de la nature, XXVII. ni dans les corps, XXVIII. ni dans la matière brute. XXIX. Bien plus, la privation n'est pas mauvaise en elle-même. XXX. Le bien est donc la perfection, le mal un défaut. XXXI. Le bien n'a qu'une cause, le mal en a plusieurs. XXXII. Le mal n'est qu'un accident qui survient aux substances. XXXIII. Le mal peut subsister sous l'empire de la Providence, qui l'empêche d'altérer substantiellement les natures qu'il envahit. XXXIV. Il suit donc que le mal n'est ni réalité, ni puissance quelconque. XXXV. Qu'y a-t-il de punissable dans le péché?

I. Ces explications données, il est temps de passer à cet attribut de la bonté, que les théologiens reconnaissent excellemment et par-dessus tout en la divinité adorable, quand ils affirment, je crois, que la bonté est l'essence même de Dieu, et que par cela même qu'il est bon substantiellement et par nature, il répand la bonté sur tous les êtres. Car, comme le soleil matériel, sans qu'il le comprenne ou qu'il le veuille, mais par le seul fait de son existence, éclaire toutes les choses que leur organisation rend susceptibles de sa lumière; de même le bon, qui dépasse aussi éminemment le soleil qu'un original, par cela seul qu'il est, dépasse la pâle copie qu'on en tire, le bon répand sur tous les êtres, autant qu'ils en sont capables, la douce influence de ses rayons. C'est par là que sont produites les natures, puissances et perfections intelligibles et intelligentes; c'est par là qu'elles subsistent et possèdent une vie éternelle, inaltérable; qu'elles sont affran-

chies de la corruption, de la mort, de la matière et de la génération; qu'elles échappent à l'instabilité, à la décadence, aux perpétuels changements. Par là, elles sont intelligibles, à cause de leur parfaite immatérialité; et purs esprits, elles sont surhumainement intelligentes, éclairées touchant les raisons propres des choses, et transmettant la lumière reçue aux autres substances angéliques. Là encore, elles trouvent leur permanence et fixité, leur maintien, la protection et un asile assuré; elles s'affermissent dans l'existence et dans la félicité par le désir qu'elles ont de cette bonté suprême; et, s'appliquant à l'imiter autant que possible, elles contractent sa ressemblance, et, d'après le divin précepte, communiquent aux rangs inférieurs les heureux bienfaits dont elles furent comblées les premières.

II. C'est de là que ces esprits tiennent leur céleste ordonnance, leur fraternelle union, la faculté de se pénétrer l'un l'autre sans se confondre jamais, la force qui attire les inférieurs à la suite des supérieurs, et la providence amie que ceux-ci exercent envers ceux-là, le soin avec lequel chacun se maintient en son degré propre, l'activité avec laquelle, sans sortir d'eux-mêmes, ils explorent ce qui les entoure, leur immuable et souverain amour pour la bonté infinie, et toutes ces perfections dont il a été parlé en notre livre des Ordres angéliques et de leurs propriétés. Également tout ce qui constitue la hiérarchie céleste, la purification, l'illumination et la perfection, telles qu'elles s'accomplissent dans la sublime nature des anges, tout cela leur fut départi par la bonté féconde qui a produit l'univers. C'est cette bonté première qui leur a donné d'être bons : bonté mystérieuse dont ils sont l'expression vivante, et qui les a créés anges, c'est-à-dire messagers du silence divin, et lumineux flambeaux placés au vestibule du temple où se cache la divinité.

Après ces saintes et vénérables intelligences, les âmes et toutes les richesses des âmes découlent de l'incomparable bonté. C'est par elle, en effet, que les âmes sont douées d'entendement, qu'elles ont une vie subsistante et incorruptible, qu'elles sont appelées à ressembler aux anges, et peuvent être conduites par le généreux ministère de ces guides sacrés vers la source infinie de tous les biens, et participer, selon la mesure de leurs forces respectives, aux illuminations qui tombent du sein de Dieu et au bonheur de se conformer à la bonté originale : c'est de là, en un mot, qu'elles tirent tous les biens que nous avons énumérés dans le traité de l'Ame.

Ensuite, s'il faut parler des âmes irraisonnables, des animaux, ceux qui fendent l'air, qui marchent ou rampent sur la terre, qui nagent dans les eaux ou sont amphibies, qui vivent cachés et enfouis sous la terre, tout ce qui a sensibilité et vie, tout fut animé et vivifié par cette bonté souveraine. C'est encore elle qui donne aux plantes cette vie où elles s'alimentent et végètent; c'est elle enfin qui donne à tout ce qui n'a ni âme ni vie, d'exister et d'être substance.

III. Or, si la bonté suprême l'emporte sur toutes choses, comme on n'en peut douter, alors, quoique sans forme, elle donne la forme à ce qui ne l'a pas. Alors la négation employée en parlant d'elle sera une affirmation sublime; la privation d'être, de vie, d'entendement, deviendra chez elle une suréminence d'être, une surabondance de vie et d'entendement. Même, si l'on pouvait parler ainsi, le non-être est travaillé du désir de cette bonté, et aspire à atteindre cet Être, océan sans fond ni rivages.

IV. Mais pour ne pas omettre ce qui m'a échappé plus haut, c'est la même bonté qui a créé les cieux, le point où ils commencent et celui où ils finissent, et leur substance qui n'aug-

mente, ne diminue et ne s'altère jamais, et, si je puis dire ainsi, le silencieux mouvement des sphères immenses qui roulent dans l'espace. Elle a déterminé la superbe ordonnance, la beauté, la lumière et le séjour fixe des astres et la course des étoiles errantes. Elle a produit ces deux grands luminaires, comme parle l'Écriture (1), qui reviennent pour disparaître périodiquement aux mêmes points de l'horizon; par où se limitent les jours et les nuits, les mois et les années, qui, à leur tour, marquent la distinction, le nombre, l'ordre et l'étendue des révolutions du temps et des choses du temps.

Mais que ne dirait-on pas du soleil, si l'on voulait considérer à part cet astre radieux? Car la lumière vient du bon, et elle est une figure de la bonté; et le bon pourrait se nommer lumière, l'archétype pouvant être désigné par son image. Car, comme la bonté de Dieu infini pénètre tous les êtres, depuis les plus élevés et les premiers jusqu'aux derniers et aux plus humbles, et les surpasse tous, sans que les plus sublimes puissent atteindre son excellence, ni les plus vils échapper à ses étreintes; comme elle répand sa lumière sur tout ce qui en est susceptible, et crée, vivifie, maintient et perfectionne; comme elle est la mesure, la durée, le nombre, l'harmonie, le lien, le principe et la fin de toutes choses : tel, image visible et lointain écho de la divine bonté, le soleil, fanal immense, inextinguible, resplendit en tous les corps que peut envahir la lumière, fait briller son éclat et enveloppe le monde visible, la terre et les cieux de la gloire de ses purs rayons. Et si quelques objets n'en sont nullement pénétrés, ce n'est pas qu'il ne puisse les atteindre ou qu'il les frappe trop faiblement, c'est que les objets eux-

(1) Gen., 1.

mêmes ne présentent que des éléments grossiers peu propres à recevoir la lumière : aussi elle semble passer outre, et étale sa richesse dans les corps mieux disposés; mais rien de ce qui se voit n'échappe à l'action universelle de ce vaste foyer. Même le soleil concourt à la production des êtres organisés : il les amène à la vie, les alimente, leur donne accroissement et perfection, les purifie et les renouvelle. La lumière nous mesure et nous compte les saisons, les jours et le reste du temps; et c'est cette lumière même, quoique alors elle n'eût pas sa forme définitive, qui distingua les trois premiers jours de notre univers, d'après le récit de Moïse. Ensuite, de même que la bonté attire à elle et, en tant que source divine et cause féconde d'unité, appelle en son sein la foule des êtres qui sont dispersés, pour ainsi dire, et que toutes choses aspirent à elle comme à leur principe, à leur sauvegarde et à leur fin; de même que, selon l'expression des Écritures, tout ce qui subsiste vient de la bonté, et a été créé par sa puissance parfaite, et se conserve maintenu et protégé en elle comme en un fond incorruptible; de même que tout se ramène vers elle, comme à son terme propre, et la désire : les purs esprits et les âmes avec intelligence; les animaux, par la sensibilité; les plantes par ce mouvement végétatif qui est comme un désir de vivre; les choses sans vie et douées de la simple existence, par leur aptitude même à entrer en participation de l'être; ainsi, et au degré où elle représente la bonté, la lumière, centre puissant, attire à elle tout ce qui est, ce qui voit, ce qui se meut, ce qui est capable d'éclat et de chaleur, en général tout ce qu'elle enveloppe de ses rayons : voilà pourquoi les Grecs nomment le soleil ἥλιος, du mot ἀολλής, parce qu'il rassemble, maintient dans l'unité les êtres disséminés dans l'univers. Et toutes choses sensibles aspirent vers lui, soit pour jouir de la vision, soit pour rece-

voir de lui le mouvement, la lumière et la chaleur, pour être conservées par son vivifiant éclat. Ce que je dis toutefois non pas selon l'opinion des anciens, qui regardaient le soleil comme le dieu, le créateur et la souveraine providence du monde physique, mais parce que, depuis la production du monde, les créatures ont rendu visible et intelligible ce qu'il y a d'invisible en Dieu, même son éternelle puissance et sa divinité (1).

V. Mais ceci a été traité dans la Théologie symbolique. Il faut interpréter maintenant le nom de lumière appliqué au souverain bien. Or, la bonté est appelée lumière spirituelle, parce qu'elle remplit de sa splendeur intelligible tout esprit céleste ; parce qu'elle chasse l'ignorance et l'erreur des âmes où elles se réfugient, leur dispense à toutes la lumière sacrée, purifie leur entendement des ténèbres dont l'ignorance l'offusquait, se réveille et dessille leur œil intérieur appesanti et fermé par l'obcurité. Elle leur envoie d'abord un éclat modéré ; puis, quand elles l'ont savouré, pour ainsi dire, et qu'elles en sont éprises, elle le répand avec plus d'abondance, et enfin le verse à flots pressés, quand elles ont aimé beaucoup (2). Ainsi elle les attire sans cesse de plus en plus, en raison toutefois de leur zèle à aspirer vers la lumière.

VI. Donc le bon, supérieur à toute lumière, est nommé lumière intelligible, parce qu'il est une source féconde et un large débordement de clarté, qui comble de sa plénitude tous les esprits, et ceux qui sont par-delà les mondes, et ceux qui gouvernent les mondes, et ceux que les mondes renferment ; qui renouvelle incessamment leur force intellectuelle, les embrasse en les enveloppant de son immensité, et les dépasse par son inaccessible élévation ; qui, enfin, éblouissant prin-

(1) Rom.,I, 2o. — (2) Rom., I, 20.

cipe de toute splendeur, résume en soi, possède éminemment et avec antériorité toute puissance d'illumination, et rassemble et tient étroitement unies les intelligences pures et les âmes raisonnables. Car comme l'ignorance et l'erreur créent la division, ainsi la lumière spirituelle, en apparaissant, rappelle et ramasse en un tout compact les choses qu'elle atteint, les perfectionne, les tourne vers l'être réel, corrige leurs vaines opinions, ramène leurs vues multiples, ou plutôt leurs imaginations capricieuses en une connaissance unique, véritable, pure et simple, et les remplit d'une lumière qui est unité, et qui produit l'unité.

VII. Nos théologiens sacrés, en célébrant l'infiniment bon, disent encore qu'il est beau et la beauté même, qu'il est la dilection et le bien-aimé; et ils lui donnent tous les autres noms qui peuvent convenir à la beauté pleine de charmes et mère des choses gracieuses. Or, le beau et la beauté se confondent dans cette cause qui résume tout en sa puissante unité, et se distinguent, au contraire, chez le reste des êtres, en quelque chose qui reçoit, et en quelque chose qui est reçu. Voilà pourquoi, dans le fini, nous nommons beau ce qui participe à la beauté, et nous nommons beauté ce vestige imprimé sur la créature par le principe qui fait toutes choses belles. Mais l'infini est appelé beauté, parce que tous les êtres, chacun à sa manière, empruntent de lui leur beauté; parce qu'il crée en eux l'harmonie des proportions et les charmes éblouissants, leur versant, comme un flot de lumière, les radieuses émanations de sa beauté originale et féconde; parce qu'il appelle tout à lui (ce que les Grecs marquent bien en dérivant καλὸς, beau, de καλέω, j'appelle), et qu'en son sein il rassemble tout en tout. Et il est à la fois appelé beau, parce qu'il a une beauté absolue, suréminente et radicalement immuable, qui ne peut commencer ni finir, qui ne peut

augmenter ni décroître ; une beauté où nulle laideur ne se mêle, que nulle altération n'atteint, parfaite sous tous les aspects, pour tous les pays, aux yeux de tous les hommes ; parce que de lui-même et en son essence, il a une beauté qui ne résulte pas de la variété ; parce qu'il a excellemment et avec antériorité le fonds inépuisable d'où émane tout ce qui est beau. Effectivement, la beauté et les choses belles préexistent, comme dans leur cause, en la simplicité et en l'unité de cette nature, si éminemment riche. C'est d'elle que tous les êtres ont reçu la beauté dont ils sont susceptibles ; c'est par elle que tous se coordonnent, sympathisent et s'allient ; c'est en elle que tous ne font qu'un. Elle est leur principe, car elle les produit, les meut et les conserve par amour pour leur beauté relative. Elle est leur fin et ils la poursuivent comme leur terme ultérieur ; car c'est pour elle que tout a été fait. Elle est leur exemplaire, et ils ont été conçus sur ce type sublime. Aussi le bon et le beau sont identiques, toutes choses aspirant avec égale force vers l'un et l'autre, et n'y ayant rien en réalité qui ne participe de l'un et de l'autre. Même, j'oserai bien dire qu'on trouve du beau et du bon jusque dans le non-être ; ainsi quand la théologie désigne excellemment Dieu par une sublime et universelle négation, cette négation est chose bonne et belle. Le bon et le beau, essentielle unité, est donc la cause générale de toutes les choses belles et bonnes. De là vient la nature et la subsistance des êtres ; de là leur unité et distinction, leur identité et diversité, leur similitude et dissemblance ; de là les contraires s'allient, les éléments se mêlent sans se confondre ; de là les choses plus élevées protègent celles qui le sont moins, les égales s'harmonisent, les inférieures se surbordonnent aux supérieures, et ainsi toutes se maintiennent par une immuable persistance en leur condition originelle. De là encore tous les

êtres, en raison de leur affinité réciproque, s'influencent, s'adaptent l'un à l'autre, et entrent en parfait accord; de là l'harmonie de l'ensemble, et la combinaison des parties dans le tout, et l'inviolable maintien de l'ordre et la perpétuelle succession des choses qui naissent et périssent; de là enfin le repos et le mouvement des purs esprits, des âmes et des corps : car celui-là est repos et mouvement pour tous, qui, au-dessus du repos et du mouvement, donne à chaque chose son immuable raison d'être, et lui imprime la direction convenable.

VIII. Or, les pures intelligences sont douées d'un triple mouvement : d'un mouvement circulaire, qui les fait graviter sans cesse vers les splendeurs éternelles du beau et du bon; d'un mouvement direct, qui les entraîne à des soins providentiels envers les natures inférieures; enfin, d'un mouvement oblique, qui en même temps les porte vers leurs subalternes, et les maintient glorieusement dans leur invincible tendance vers le beau et le bon, principe sacré de leur persévérance.

IX. L'âme a aussi ce triple mouvement. Son mouvement circulaire consiste à quitter les choses extérieures, pour rentrer en elle-même; à ramener ses facultés intellectuelles vers les idées d'unité, afin qu'enfermée comme dans un cercle, elle ne puisse s'égarer; puis, dans cet affranchissement des distractions, dans ce recueillement intérieur et cette simplification d'elle-même, à s'unir aux anges merveilleusement perdus dans l'unité, et à se laisser ainsi conduire vers le beau et le bon qui l'emporte sur toutes choses, qui est un, toujours identique, sans commencement, sans fin. Le mouvement oblique de l'âme consiste en ce que, selon sa capacité, elle est éclairée de la science divine, non point par intuition et dans l'unité, mais par raisonnement et déduction, et par des opérations complexes et nécessairement multiples. Enfin, son mouvement est direct, non pas lorsqu'elle se ramène en soi,

et exerce l'entendement pur, car en ce cas il y aurait, comme on l'a dit, mouvement circulaire, mais bien lorsqu'elle s'incline vers les choses extérieures, et que de là, comme à l'aide de symboles composés et nombreux, elle s'élève à contempler l'unité dans sa simplicité.

X. Ce triple mouvement, qui du reste existe aussi dans l'univers matériel, et mieux encore le maintien, la persistance et la stabilité de toutes choses, trouvent leur cause, leur sauvegarde et leur fin dans le beau et bon, qui est supérieur au repos et au mouvement; et c'est de lui et par lui que vient, c'est en lui et pour lui que subsiste, c'est vers lui que converge tout repos et tout mouvement. En effet, c'est de lui et par lui que sont produites la substance et la vie des purs esprits et des âmes. De là dans la nature entière, la petitesse, l'égalité, la grandeur et les différentes mesures; de là les affinités, les combinaisons, et l'harmonie des êtres, les totalités et les parties, la simplicité et la multitude, la liaison des parties, et l'unité des multitudes, et la perfection des totalités. De là la qualité, la quantité et les grandeurs relatives; l'infinité, les rapports et les différences; l'immensité, la fin, les limites, et les rangs, et l'excellence. De là la matière, la forme, la substance. De là les puissances ou facultés, les actions, les habitudes, le sentiment, la raison, l'intelligence, la notion, la science et l'union intime. En un mot, tout ce qui est vient du beau et du bon, subsiste dans le beau et dans le bon, et aspire vers le beau et vers le bon. C'est par lui que toutes choses existent et se produisent, c'est lui que toutes choses recherchent, c'est par lui que toutes choses se meuvent et se conservent. Également pour lui, par lui, en lui subsiste toute cause exemplaire, finale, efficiente, formelle et matérielle, tout principe, toute conservation, toute fin. Enfin tout être vient du beau et du bon; tout non-être se trouve d'une façon

transcendante dans le beau et le bon, principe supérieur à tout principe, fin supérieure à toute fin, parce que de lui, par lui et pour lui, toutes choses sont, comme dit l'Écriture (1).

Voilà pourquoi le beau et le bon est pour tous les êtres un objet de désir, d'appétence et d'amour : par lui et en vue de lui, dans l'effusion d'un mutuel amour, les inférieurs aspirent vers les supérieurs, les semblables s'entre-communiquent, les plus excellents s'inclinent vers de moins nobles ; tous se maintiennent avec amour dans l'existence, et ce qu'ils font et veulent, ils le font et le veulent par amour du bon et du beau. Même nous pouvons dire, en restant dans la vérité, que la cause universelle, par la surabondance de sa tendresse, aime, produit, perfectionne, conserve et dirige toutes choses, et que le divin amour est bonté en lui-même, dans sa source et dans son objet : car ce sublime artisan de tout ce qu'il y a de bon dans les êtres, éternel comme la bonté où il réside excellemment, ne la laissa point dans une oisive fécondité, mais lui persuada d'exercer cette puissance merveilleuse qui a produit l'univers.

XI. Et qu'on ne nous reproche pas d'employer ce mot d'amour contrairement à l'autorité des saintes Lettres. Car c'est, à mon avis, une chose déraisonnable et sotte de ne pas regarder à l'intention de celui qui parle, et de n'appuyer que sur des mots ; et c'est le fait non pas assurément de ceux qui recherchent avec zèle les choses divines, mais bien de ceux qui ne sont jamais qu'effleurés par la parole, et ne lui permettent d'arriver que jusqu'à l'oreille de leur corps ; qui ne veulent pas savoir ce que signifie telle expression, et comment il est besoin de l'expliquer quelquefois par des termes équivalents et mieux connus ; qui enfin s'arrêtent tristement à

(1) Rom., 2, 36.

des figures et à des lignes mortes, à des syllabes et à des paroles incomprises, lesquelles n'ont point pénétré jusqu'à leur esprit, et n'ont produit qu'un vain bruissement autour de leurs lèvres et de leurs oreilles : comme si, au lieu d'employer les mots *quatre, figure rectiligne, patrie,* on ne pouvait pas dire *deux fois deux, figure à lignes droites, sol natal;* comme si enfin on ne pouvait user de circonlocution! En effet, la saine raison apprend que c'est à cause des sens qu'on se sert de lettres, de syllabes, de mots, d'écriture et de parole; tellement que les sens et les choses sensibles sont de trop lorsque l'âme s'applique aux choses intelligibles par l'entendement pur; comme aussi la puissance intellectuelle devient elle-même inutile, lorsque l'âme divinisée se précipite, par une sorte d'aveugle course, et par le mystère d'une inconcevable union, dans les splendeurs de la lumière inaccessible. Mais si la pensée essaie de s'élever à la contemplation de la vérité, par le moyen des choses matérielles, assurément il faut préférer celles qui se présentent aux sens avec une évidence plus frappante, comme les paroles les plus claires, les objets les plus connus; car, si les sens ne sont éveillés que par une vague image, ils ne peuvent transmettre à l'esprit qu'une notion obscure. Mais afin qu'on ne s'imagine pas que, par cette explication, nous faussons les Écritures, citons-les à ceux qui nous blâment d'avoir nommé l'amour : « Aime la sagesse, est-il dit, et elle te conservera; environne-la, et elle t'élèvera; honore-la, afin qu'elle t'embrasse (1). » Et il y a une foule d'autres passages où les divins oracles parlent d'amour.

XII. Même il a semblé à quelques-uns de nos saints docteurs que le nom d'amour était plus pieux que celui de

(1) Proverb., 4.

dilection. Car le divin Ignace a écrit : Mon amour a été crucifié. Et dans le livre qui est comme une introduction aux Lettres sacrées, vous trouverez que l'auteur parle ainsi de la sagesse : Je suis devenu amateur de sa beauté (1). Qu'ainsi ce nom d'amour ne nous effarouche pas, et ne nous laissons point troubler par les objections qu'on ferait sur ce sujet. Pour moi, je crois que les théologiens inspirés confondent dans une même acception amour et dilection ; mais qu'ils appliquent plus volontiers le mot d'amour aux choses divines, à raison des ignobles idées qui préoccupent certains esprits. Car lorsqu'en traitant de Dieu, le nom d'amour apparaît non seulement sur nos lèvres, mais encore dans les Écritures, le vulgaire qui ne comprend pas quelle divine union l'on exprime ainsi, précipite sa pensée, par habitude, vers une affection imparfaite, sensuelle et bornée, qui n'est certes pas l'amour, mais une image, ou plutôt une déchéance du véritable amour. Effectivement, c'est chose qui dépasse la portée des intelligences communes, que cette intimité, cette fusion produite par l'amour divin : voilà pourquoi ce mot, qui leur semble quelque peu inconvenant, est appliqué à la divine sagesse, afin de les initier et de les conduire à la connaissance de l'amour réel, et de les arracher à leurs grossières imaginations. Lorsqu'il s'agit au contraire des choses humaines, là où des esprits toujours fixés en terre prendraient occasion de mal, on se sert d'expressions moins périlleuses : J'avais pour toi, dit un saint personnage, la dilection qu'on a pour les femmes (2). Mais vis-à-vis de ceux qui savent entendre les choses divines, les théologiens, dans leurs pieuses explications, emploient les mots de dilection et d'amour comme ayant une égale force. Et ils indiquent par là une certaine vertu qui rassemble, unit

(1) Sag., 8, 2. —(2) II Rois, 1.

et maintient toutes choses en une merveilleuse harmonie; qui existe éternellement dans la beauté et la bonté infinie éprise d'elle-même, et de là dérive dans tout ce qui est bon et beau; qui étreint les êtres égaux dans la douceur de communications réciproques, et dispose les supérieurs à des soins providentiels envers leurs subalternes, et excite ceux-ci à se tourner vers ceux-là pour en recevoir stabilité et force.

XIII. L'amour divin ravit hors d'eux-mêmes ceux qui en sont saisis, tellement qu'ils ne sont plus à eux, mais bien à l'objet aimé. Cela se voit dans les supérieurs, qui se dévouent sans réserve au gouvernement des inférieurs; dans les égaux, qui s'ordonnent l'un par rapport à l'autre; dans les moins nobles, qui s'abandonnent à la direction des plus élevés. De là vient que le grand Paul, enivré du saint amour, dans un transport extatique, s'écriait divinement : Je vis, ou plutôt ce n'est pas moi, c'est Jésus-Christ qui vit en moi (1) : tel qu'un véritable amant, hors de lui-même et perdu en Dieu, comme il est dit ailleurs (2), ne vivant plus de sa vie propre, mais de la vie souverainement chère du bien-aimé. J'oserai même dire, parce qu'il est vrai, que la beauté et la bonté éternelle, cause suprême de tout, dans l'excès de sa douce tendresse, sort d'elle-même par l'action de son universelle providence, et daigne bien se laisser vaincre aux charmes de la bonté, de la dilection et de l'amour : tellement que du haut de son excellence, et du fond de son secret, elle s'abaisse vers ses créatures, tout à la fois hors d'elle-même et en elle-même dans ce merveilleux mouvement. Aussi ceux qui sont versés dans la science sacrée nomment-ils Dieu jaloux, parce qu'il est plein d'amour pour tous les êtres, et qu'il excite en eux la dévorante ardeur des saints et amoureux désirs; parce que

(1) Galat., 2, 20. — (2) II. Cor., 5, 13.

réellement il se montre jaloux, ce qu'il désire méritant d'être éperdument aimé, et ce qu'il produit provoquant ses vives tendresses. En un mot, l'amour et son objet ne sont autre chose que le bon et le beau, et ils préexistent dans le bon et le beau, et ils ne se produisent que par le bon et le beau.

XIV. Mais enfin que veulent dire les théologiens, quand ils nomment Dieu tantôt amour et dilection, tantôt aimable et bien-aimé ? La première locution désigne la charité dont Dieu est la cause, le principe fécond et le père ; par la seconde, il est désigné lui-même. Comme amour, il s'incline vers la créature en tant qu'aimable, il l'attire à lui, ou bien il se pose en face de lui-même comme objet intime de ses propres aspirations. On le nomme aimable et bien-aimé, parce qu'il est bon et beau ; on le nomme amour et dilection, à raison de la vertu qu'il a d'élever et d'entraîner les êtres vers lui, seule beauté et bonté essentielle, et d'être à lui-même sa manifestation, et un suave écoulement de l'ineffable unité, et une expansion douce, sans impur mélange ; spontanée, armée d'une activité propre, préexistant dans la bonté d'où elle déborde sur tous les êtres, pour retourner ensuite à sa source. Ainsi apparaît-il excellemment que le saint amour ne reconnaît ni commencement ni fin : c'est comme un cercle éternel, dont la bonté est à la fois le plan, le centre, le rayon vecteur et la circonférence : cercle que décrit dans une invariable révolution la bonté qui agit sans sortir d'elle-même, et revient au point qu'elle n'a pas quitté. C'est ce qui fut divinement expliqué par notre illustre maître, dans ses hymnes d'amour ; il n'est pas sans à-propos de s'en souvenir, et d'en citer ici quelque chose, comme couronnement de ce que nous avons dit sur l'amour.

XV. Extrait des hymnes pieux du bienheureux Hiérothée.

« Par l'amour, quel qu'il soit, divin, angélique, rationnel,
» animal ou instinctif, nous entendons cette puissance qui
» établit et maintient l'harmonie parmi les êtres, qui incline
» les plus élevés vers ceux qui le sont moins, dispose les égaux
» à une fraternelle alliance, et prépare les inférieurs à l'action
» providentielle des supérieurs. »

XVI. Autre fragment du même Hiérothée.

« Voilà que j'ai classé les différents amours et montré leur
» commune origine. J'ai dit alors les amours terrestres et
» célestes, la connaissance qu'on en peut avoir et l'efficacité
» qu'ils possèdent. Entre eux tous excelle, pour les raisons
» que j'ai déduites, la hiérarchie sacrée des amours angéliques
» et humains ; et là j'ai trouvé plus spirituels et plus divins,
» et j'ai célébré à ma manière les amours des pures intelli-
» gences. Or, rassemblons maintenant et résumons tous ces
» amours dérivés en un seul et universel amour, père fécond
» de tous les autres. A une certaine hauteur apparaîtra le
» double amour des âmes humaines et des esprits angéliques ;
» et loin par delà brille et domine la cause incompréhensible
» et infiniment supérieure de tout amour, et vers laquelle
» aspire unanimement l'amour de tous les êtres, en raison de
» leur nature propre. »

XVII. Nouvel extrait des mêmes hymnes.

« Ramenant donc ces ruisseaux divers à la source unique,
» disons qu'il existe une force simple, spontanée, qui établit

» l'union et l'harmonie entre toutes choses, depuis le souverain
» bien jusqu'à la dernière des créatures, et de là remonte,
» par la même route, à son point de départ, accomplissant
» d'elle-même, en elle-même et sur elle-même sa révolution
» invariable, et tournant ainsi dans un cercle éternel. »

XVIII. Mais on va me faire cette objection : Vous avez dit que même le non-être aime désire et recherche le beau et le bon; que le beau et le bon donne forme à ce qui est sans forme, et qu'on le caractérise très bien par des manières de parler négatives. Or, si toutes choses le désirent, l'aiment et le chérissent, d'où vient que la multitude des démons ne connaît pas cette ambition? d'où vient que plongés dans la matière et totalement déchus de cet amour du bien qui enivre sans cesse les anges, ils deviennent cause de tous les maux et pour eux-mêmes, et pour tous ceux qu'on nomme pervertis et méchants? Pourquoi les démons, qui doivent l'existence à un principe bon, n'ont-ils eux-mêmes rien de bon? ou, si leur nature fut créée bonne, comment s'est-elle altérée? Et quelle chose la modifia si tristement? En un mot, qu'est-ce que le mal? de quel principe provient-il? en quel être existe-t-il? comment le Dieu bon a-t-il voulu produire le mal, et, le voulant, comment l'a-t-il pu? Ou, si le mal émane d'une autre source, le bon n'est donc pas la seule cause des êtres? D'ailleurs comment la Providence n'empêche-t-elle pas le mal de naître, ou du moins de subsister? Et comment la créature se prend-elle d'amour pour le mal au mépris du bien?

XIX. Tels sont les doutes qu'on songera peut-être à proposer; mais nous prierons notre interlocuteur de considérer la chose à fond. Et d'abord, nous dirons nettement que le mal ne vient pas du bien, et que, s'il tirait de là son origine, il ne serait pas le mal; car le feu n'a pas la propriété de glacer, ni le bien de faire ce qui n'est pas bon. La nature du

bien étant de produire et de conserver, la nature du mal étant de corrompre et de détruire, tous les êtres procèdent du bien, et rien de ce qui est ne saurait procéder du mal : le mal n'est donc pas, car il se détruirait lui-même. S'il subsiste, il n'est donc pas mal absolument, et il se mêle à quelque bien, d'où il emprunte tout ce qu'il a d'être. Or, si les créatures aspirent au beau et au bon ; si ce qu'elles font, elles le font toujours pour un bien, du moins apparent ; si elles prennent inévitablement le bien pour mobile et pour but de leurs intentions (car nulle chose n'agit en la vue exclusive du mal), comment donc le mal se trouve-t-il dans les êtres? ou comment dit-on qu'il existe, s'il est jamais dépouillé d'un amour général du bien?

Je réponds : Tous les êtres procèdent du bien. De plus, le bien dépasse infiniment tous les êtres : d'où il suit qu'en une certaine manière le non-être a place en lui. Mais le mal n'est ni être, car alors il ne serait pas absolument le mal, ni non-être, car cette appellation transcendantale ne convient qu'à ce qui est dans le souverain bien d'une façon suréminente. Le bien s'étend donc loin par delà tout être et tout non-être ; et le mal ne sera ni être ni non-être, mais quelque chose de plus étranger au bien que le non-être, quelque chose qui n'arrive pas même à la hauteur du non-être. Mais, dira-t-on, d'où procède donc le mal? Car, s'il n'existe pas, la vertu et le vice sont chose identique, et dans la généralité et dans les espèces ; ou du moins, ce qui combat la vertu cessera d'être un mal. Et pourtant la retenue et la dissolution, la justice et l'injustice sont contraires ; et je ne veux pas seulement dire qu'en fait un homme juste diffère d'un homme injuste, et celui qui est modéré, de celui qui ne l'est pas ; mais antérieurement à la manifestation de ces actes opposés et dans l'âme même des sujets, il y a àntipathie entre la vertu et le

vice, entre la raison et la passion. Alors il faut nécessairement accorder que le mal ne se confond pas avec le bien, car le bien n'est point son propre ennemi; mais résultat d'un seul et même principe, effet d'une seule et même cause, il s'harmonise, s'allie et se complaît avec lui-même : aussi un moindre bien ne s'oppose point à un plus grand bien, comme un moindre chaud ou un moindre froid ne s'oppose point à une chaleur ou à une froidure plus intense. Donc le mal se trouve dans les êtres, il existe réellement, il est en hostilité positive avec le bien; et, quoiqu'il soit une corruption de l'être, il n'est pas exclu pour cela du rang des existences; au contraire, il est quelque chose et principe générateur de quelque chose. Et ne voit-on pas souvent que l'altération d'une substance est la production même d'une autre substance? Ainsi le mal a sa place et sa valeur dans la création, et c'est à son efficacité que l'univers doit de n'être pas une chose imparfaite.

XX. A toutes ces difficultés la saine raison répond que le mal, en tant que mal, n'engendre ni ne produit aucun être, et qu'il tend au contraire à vicier et à corrompre la nature des choses. Si l'on ajoute qu'il est fécond en ce que, par l'altération d'une substance, il donne l'être à une autre substance, nous répliquerons, avec vérité, qu'en tant qu'il est corruption et mal, il ne produit pas, mais plutôt dégrade et ruine, et que le bien seul est un principe d'existence. Ainsi, de lui-même le mal est destructeur, et il n'est fécond que par le bien : tellement que, de sa nature, il n'est rien ni auteur de rien, et qu'il doit à son mélange avec le bien et d'exister, et d'avoir et de produire quelque chose de bon. De plus, ce n'est point sous le même rapport qu'une chose sera bonne et mauvaise à la fois; la faculté de produire et d'altérer ne sera point identique, et ne s'exercera pas indépendamment du sujet où elle

réside. Le mal absolu n'a donc ni être, ni bonté, ni fécondité, et n'engendre aucun être, et ne produit aucun bien. Au contraire, le bien, là où il est en un degré supérieur, opère des choses parfaites, pures de tout mal et de corruption; là où il existe à un moindre degré, il n'opère que des choses imparfaites, le mal s'y rencontrant, précisément parce qu'il y a privation de bien. Ainsi le mal n'est pas un être, il n'est ni bon ni bienfaisant; mais toute chose est d'autant meilleure ou pire qu'elle est plus ou moins proche du souverain bien. Car l'infinie bonté, à qui nulle existence ne demeure étrangère, ne se communique pas seulement aux augustes natures qui l'environnent, mais elle s'incline jusqu'aux plus humbles substances, présente aux unes en un degré supérieur, à d'autres avec moins de perfection, aux dernières enfin d'une façon moins relevée encore, présente à toutes selon leur capacité respective. En effet, celles-ci jouissent pleinement du bien suprême, celles-là en sont plus ou moins privées; aux unes, il n'en est accordé qu'une faible portion; aux autres, il n'en vient qu'une sorte de lointain rayonnement. Car, si toutes choses étaient appelées à une égale participation du bien, les plus sublimes et les plus pures essences seraient ramenées au niveau des plus ignobles. D'ailleurs, se pourrait-il que cette grâce fût uniformément distribuée, quand tous les sujets n'apportent pas une semblable aptitude à la recevoir intégralement?

Il y a plus : telle est l'excellence du bien et telle sa force puissante, que si les choses mêmes où il ne se rencontre pas sont capables de le recevoir, c'est à lui qu'elles doivent ce principe de perfectionnement ultérieur. Et si l'on me permet d'émettre cette vérité hardie, c'est par le bien même que ce qui est hostile au bien subsiste et peut exercer cette hostilité; ou mieux et en deux mots, toutes choses, en tant qu'elles

ont l'être, sont bonnes et procèdent du bien, et en tant qu'elles sont privées du bien, elles n'ont ni bonté ni être. Il n'en va pas ainsi relativement à d'autres qualités, telles que la chaleur et la froidure. Pour avoir perdu la chaleur qu'ils possédaient, les corps ne laissent pas de se maintenir dans l'être; quoiqu'elles n'aient ni vie, ni intelligence, plusieurs choses n'en existent pas moins ; et Dieu, qui ne partage pas notre mode de subsister, subsiste toutefois d'une façon suréminente. En général, qu'un objet cesse de posséder une qualité, que même il ne l'ait jamais eue, il n'est point aboli pour cela, il n'est pas un néant; mais ce qui est absolument dépourvu de bien ne saurait exister nulle part, en aucun temps, d'aucune sorte. Ainsi l'impudique, d'un côté, s'exclut du bien par sa brutale convoitise, et comme tel, il n'est qu'un non-être, et les choses qu'il désire sont un non-être ; mais d'autre part, il participe encore au bien en ce sens qu'il garde un reste d'amitié et une manière d'alliance avec ce qui est. Également la fureur tient au bien par le fait de son émotion, et par son désir de redresser et de ramener ce qu'elle estime mauvais à un but qui semble louable. De même celui qui se précipite dans les dérèglements, aspirant à une vie qui le charme, n'est pas totalement déchu du bien, puisqu'il a un désir, le désir de la vie, d'une vie qui lui sourit. Enfin, si vous supprimez tout bien absolument, il n'y a plus dès lors ni substance, ni vie, ni désir, ni mouvement, ni quoi que ce soit.

Si donc par la corruption d'une substance, une autre substance se produit, il ne faut pas l'attribuer à la vertu du mal, mais à la présence d'un bien incomplet. De même la maladie est une altération partielle de l'organisation ; je dis partielle, et non pas totale, parce qu'alors la maladie elle-même aurait disparu. Mais l'organisme subsiste ; et c'est l'anomalie

dont il est atteint qui constitue la maladie. Ainsi ce qui ne participe nullement au bien n'a de subsistance réelle ni en soi, ni dans les êtres; ce qui tient à la fois du bien et du mal, n'existe que par son côté bon, et s'élève parmi les êtres en raison directe du bien qui lui fut départi. Ou mieux encore, les choses ont plus ou moins d'être, selon qu'elles ont plus ou moins de bien. En effet, ce qui n'emprunte absolument rien à l'être, n'existe aucunement : ce qui tient de l'être par un endroit, et par un autre n'en tient pas, est dépourvu de réalité, en tant qu'il déchoit de l'être éternel; mais en tant qu'il y participe, la réalité lui est acquise, et c'est même par là que sa perfection et son imperfection se maintiennent, et ne retombent pas dans le néant. De même, le mal, quand il est absolu et sans mélange de bien, ne saurait jamais trouver place dans la série des choses réputées bonnes : ce qui est bon par un point et mauvais par un autre s'oppose à un bien partiel, mais non pas au bien total, et il est maintenu dans l'existence par ce qu'il a de bon, tellement que sans cette communication avec le bien, il ne serait pas même le sujet d'une privation; car, si on la dépouille de tout bien, une chose n'est ni meilleure, ni moins bonne, ni mauvaise; elle n'est pas. Et en effet, comme le mal n'est que l'imperfection dans le bien, si vous abolissez tout ce qu'il y a de bon, dès lors il ne restera plus aucun bien, ni parfait, ni imparfait. Ainsi le mal n'existe et ne se manifeste qu'autant qu'il est opposé à certains êtres, et qu'il se distingue de ce qui est bon. Car il est radicalement impossible que les mêmes choses, sous un même rapport, se trouvent en hostilité réciproque. Le mal n'est donc point une substance.

XXI. Il y a plus : le mal n'existe pas dans les substances. Car, si tous les êtres procèdent du bien, si le bien est dans toutes choses et les comprend, il faut ou que le mal n'existe

vraiment pas dans les substances, ou qu'il soit dans le bien. Or il n'est pas dans le bien : car le froid n'est pas dans le feu, et cela ne peut devenir mauvais qui bonifie le mal : ou s'il est dans le bien, comment cela se fait-il ? Dira-t-on que le mal émane du bien ? mais c'est absurde, impossible ; car, comme on lit dans nos oracles sacrés, un bon arbre ne saurait porter de mauvais fruits, ni réciproquement (1). Si le mal n'émane pas du bien, il a donc évidemment une autre origine, une autre cause. Car ou le mal dérive du bien, ou le bien dérive du mal, ou il faut assigner au bien et au mal une source différente : car la dualité ne peut être principe, l'unité au contraire est le principe de la dualité. Or personne assurément ne soutiendra que d'une seule et même chose puissent procéder deux choses de tout point contraires, et qu'au lieu d'être simple et un, le même principe soit composé, double, opposé à lui-même et variable. Mais on n'admettra pas non plus deux principes contraires, qui d'une part se pénètrent mutuellement et régissent le monde, et de l'autre se livrent constamment la guerre ; ou en cas qu'on les admette, d'abord Dieu ne sera pas indépendant, ni sans contradiction, si toutefois son éternelle paix peut jamais être troublée ; ensuite le désordre et une hostilité permanente règneraient dans l'univers. Pourtant la bonté suprême établit l'harmonie entre tous les êtres ; et elle est la paix même, et elle donne la paix, comme disent les écrivains sacrés. C'est pourquoi toutes choses bonnes s'entr'aiment, et forment un merveilleux concert, produites par une même activité, ordonnées par rapport à un même bien, régulières et unanimes dans leur mouvement, et se prêtant un mutuel appui. Ainsi le mal n'est point en Dieu, et n'a rien de commun avec lui. Le mal ne vient pas de Dieu

(1) Matt., 7, 18.

non plus : car ou il faut oser dire que Dieu n'est pas bon ; ou Dieu fait du bien, et produit des choses bonnes, et il n'est pas seulement l'auteur de quelques biens, mais de tous les biens, et il n'opère pas aujourd'hui ce qui est bon, et demain ce qui est mauvais : autrement ce qu'il y a de plus sublime en lui, la causalité, serait soumis au changement et à l'altération. Et effectivement, ou la bonté constitue l'essence même de Dieu, et alors Dieu passant du bien au mal possèdera l'existence et la perdra tour à tour ; ou la bonté ne lui parvient que par dérivation et secondairement, et en ce cas tantôt elle lui échoira, et tantôt lui sera retirée : ce qui est absurde. Donc le mal ne vient pas de Dieu, et il n'est pas en Dieu, ni absolument, ni accidentellement.

XXII. Le mal ne subsiste pas non plus dans les anges. Car, si l'ange tire son nom des doux messages que lui impose la suprême bonté ; s'il possède par emprunt et d'une façon subordonnée ce qui préexiste suréminemment en la divinité dont il est l'organe, il faut dire assurément que l'ange est l'image de Dieu, la manifestation des splendeurs invisibles, un miroir pur, splendide, parfaitement net, sans souillure et sans tache, qui reçoit toute la magnifique empreinte, si l'on peut dire ainsi, de la bonté divine, et réfléchit, autant que peut la créature, le mystère profond de cette bonté incompréhensible. Donc le mal n'existe pas dans les anges. Mais sont-ils mauvais parce qu'ils punissent les pécheurs? Alors il en faudra dire autant de quiconque corrige un coupable, et des prêtres qui refusent les choses saintes aux profanes. Or le mal ne consiste pas à subir le châtiment, mais à l'avoir encouru ; ni à être légitimement privé de la communion, mais à devenir impur et à mériter l'exclusion.

XXIII. Les démons eux-mêmes ne sont pas mauvais par nature. Autrement, ils n'auraient pas le bien suprême pour

créateur, ni un rang parmi les êtres, et naturellement et toujours dans le mal, ils n'eussent jamais pu déchoïr du bien. Ensuite pour qui sont-ils mauvais? pour eux-mêmes ou pour d'autres? Dans le premier cas ils doivent se détruire; dans le second, comment s'exerce leur désastreuse influence, et sur quoi? sur la substance, les facultés ou l'action des êtres? Sur la substance? mais d'abord ce n'est qu'autant qu'elle s'y prêterait; car ils altèrent ce qui est sujet à la corruption, et non pas ce qui est naturellement inaltérable. Ensuite cette corruptibilité n'est ni toujours, ni universellement un mal. Et puis il est faux que les choses se détériorent en tant qu'elles sont essence et nature; mais par la violation de la loi qui les constitue, s'affaiblit en elles l'harmonieux accord de leurs puissances, et elles subsistent dans cet état. Le désordre alors n'est que partiel; car s'il était total, la dégradation disparaîtrait avec le sujet où elle réside, et ainsi la corruption radicale serait un complet anéantissement. Donc on ne trouve pas ici un mal absolu, mais un bien imparfait; car ce qui est entièrement dénué de bien n'existe à aucun titre. Le même raisonnement vaut en ce qui concerne les facultés et l'action des êtres.

Ensuite, créés par Dieu, comment les démons sont-ils mauvais? Car le bien ne donne l'être et la subsistance qu'à ce qui est bon. Or, on peut répondre qu'ils sont nommés mauvais non pas pour ce qu'ils ont, car ils viennent du bien, et une nature bonne leur fut départie; mais pour ce qui leur manque, car ils n'ont pas su conserver leur excellence originelle, comme l'enseignent les Écritures (1). Car en quoi, je vous le demande, se sont pervertis les démons, sinon en ce qu'ils ont cessé de vouloir et de faire le bien? Autrement

(1) Jude, 6.

et si la malice est inhérente à leur nature, elle les suit toujours; or cependant le mal n'est pas stable; donc ils ne sont pas mauvais, s'ils se maintiennent dans le même état, puisque l'immutabilité ne saurait appartenir qu'au bien. Si donc ils ne furent pas toujours mauvais, ils ne le sont point par le fait de leur origine, mais par la dégradation qui les a frappés. Au reste, ils ne sont pas dépouillés de tout bien. puisqu'ils existent, vivent et comprennent, et qu'ils sont agités par quelques désirs ; seulement on les nomme mauvais, parce qu'ils ne sauraient plus agir selon leur destination primitive. Ainsi pour eux, le mal, c'est la déviation, et la transgression de l'ordre établi ; c'est l'inanité de leurs efforts, l'imperfection et l'impuissance ; c'est enfin l'affaiblissement, l'abandon et la ruine de cette force qui les maintenait dans le bien.

Enfin qu'y a-t-il de mauvais dans les démons? une fureur aveugle, une convoitise brutale, une imagination sans frein. Oui, si l'on veut ; mais ces choses ne sont mauvaises, ni absolument, ni dans tous les cas, ni en elles-mêmes. Car, pour d'autres êtres, ce n'est pas la présence, mais plutôt l'absence de ces mêmes passions qui détermine une altération et un mal; au contraire ils existent et se trouvent protégés par elles, précisément parce qu'ils en sont affectés. Donc la nature des démons n'est pas mauvaise en ce qu'elle se conforme à ses lois constitutives, mais en ce qu'elle ne s'y conforme pas. Le bien dont ils étaient ornés n'a pas subi de mutation ; ce sont eux qui déchurent de leur glorieuse destinée. Et nous ne disons pas que les grâces qu'ils reçurent comme anges aient été détruites : non, elles subsistent dans leur intégrité et dans leur richesse ; mais ils n'en ont pas conscience, parce qu'ils se sont pour jamais privés de la faculté de voir le bien. Ainsi parce qu'ils existent, ils procèdent du bien, et

sont bons, et désirent le beau et le bon, c'est-à-dire, l'être, la vie et l'intelligence, toutes choses réelles; parce que, transfuges volontaires, ils sont entièrement dépouillés des biens qu'ils possédaient, on les nomme mauvais; et ils sont vraiment mauvais, à raison de ce qui leur manque, et ils désirent le mal quand ils désirent ce qui n'a pas de réalité.

XXIV. Au moins faut-il avouer, me dira-t-on, qu'il y a des âmes mauvaises. Si l'on entend par là qu'elles s'allient aux méchants avec compassion, et pour les sauver, ce n'est point un mal, mais un bien : doux écoulement du bien suprême qui rend bon ce qui est mauvais. Si au contraire l'on veut marquer que les âmes se dépravent, je demanderai comment cela se fait, sinon parce qu'elles cessent d'aimer et de faire le bien, et que, faibles et vaincues, elles faillissent à leur destination. Ainsi nommons-nous l'air qui nous enveloppe ténébreux, quand la lumière ne lui est pas présente; mais la lumière reste ce qu'elle est, capable de faire resplendir les ténèbres. Donc le mal ne subsiste ni chez les démons, ni en nous, comme réalité, mais comme privation des biens que nous devrions avoir.

XXV. Le mal n'existe pas non plus dans les brutes. Otez-leur en effet la fureur et la convoitise, et ces qualités qu'on nomme mauvaises, et qui ne sont réellement pas telles de leur nature, ils deviennent essentiellement d'autres êtres. Le lion n'est plus un lion, dès que vous le dépouillez de sa force et de sa fureur; et si le chien caresse indistinctement tous ceux qui passent, il cesse de remplir sa fonction qui est de faire la garde, d'accueillir les gens de la maison, et d'écarter les étrangers. Ainsi se maintenir dans sa propre nature n'est pas un mal; mais c'est corrompre sa nature, que d'affaiblir et d'abandonner les instincts, les facultés et l'activité dont on est doué. Et parce que ce qui se produit par génération ne

reçoit son perfectionnement qu'avec le temps, il suit que l'imperfection n'est pas toujours une anomalie et une ruine.

XXVI. La nature considérée dans son ensemble ne renferme pas le mal; car, comme toutes choses trouvent en elle leurs raisons constitutives, il est manifeste que rien ne saurait lui nuire. Il est vrai toutefois que les êtres particuliers rencontrent des choses qui leur sont naturellement conformes, et des choses qui leur sont naturellement hostiles : car chaque nature isolément prise a ses lois, et ce qui convient à l'une peut contrarier l'autre. Le vrai mal, c'est qu'une nature éprouve ce qui la combat, et soit dépouillée de ce qui tient à son essence. La nature n'est donc pas mauvaise, mais cela est mauvais pour la nature, qui l'empêche d'agir dans le sens de ses forces propres.

XXVII. Dans les corps le mal n'existe pas davantage. Car la laideur est bien la privation de la beauté, et la maladie un désordre; cependant il n'y a pas ici de mal absolu, mais seulement un moindre bien, puisque, si toute beauté, toute forme, toute ordonnance avait disparu, le corps lui-même périrait. Le mal de l'âme ne dérive pas non plus du corps, la perversité se pouvant rencontrer en des êtres dépourvus de corps, comme les démons. Ainsi pour tous les êtres, purs esprits, âmes et corps, le mal consiste dans la diminution et la ruine des biens qui leur sont propres.

XXVIII. Bien plus, la matière, en tant que matière, n'est pas mauvaise, comme pourtant on a coutume de l'affirmer; car elle n'est pas dénuée d'ornement, de beauté et de forme. Et si elle n'a aucune de ces choses, si elle n'a ni qualité, ni manière d'être quelconque, alors elle ne subsiste ni à l'état actif, ni même à l'état passif. Ensuite, comment la matière serait-elle mauvaise? Si elle n'existe nullement, elle n'est ni bonne ni mauvaise; si elle existe de quelque façon que ce

soit, toutes choses provenant du bien, la matière aura la même origine ; et partant il faudra dire que le bien crée le mal, ou que le mal est bon parce qu'il sort du bien, ou réciproquement que le mal crée le bien, ou que le bien est mauvais parce qu'il sort du mal. Ou encore, nous voilà ramenés à deux principes qui remontent eux-mêmes à un principe supérieur. De plus, si l'on prétend que la matière n'existe que comme nécessaire complément du monde, comment peut-elle être mauvaise? Car autre ce qui est mauvais, autre ce qui est nécessaire. Et comment le bien emploie-t-il le mal à la production des êtres, ou comment le mal peut-il aspirer au bien, avec lequel il est essentiellement en contradiction? Et comment la matière qu'on suppose mauvaise donne-t-elle à certains êtres la vie et la nourriture? Car le mal, en tant que mal, n'engendre ni n'alimente, ne crée ni ne conserve aucune chose. Enfin quand on avance que la matière, si elle ne corrompt pas directement les âmes, du moins les entraîne vers le mal, cela est-il vrai? Car plusieurs d'entre elles se tournent vers le bien ; or, le pourraient-elles faire, si elles étaient nécessairement inclinées vers le mal? Donc la corruption des âmes ne vient pas de la matière, mais de la fausse direction que prend leur activité. Si l'on ajoute qu'il n'en saurait être d'une autre sorte, et que les âmes obéissent nécessairement aux mobiles impressions de la matière dont elles ne furent pas créées indépendantes, je demanderai à mon tour : Comment le mal est-il nécessaire, ou comment ce qui est nécessaire est-il mauvais?

XXIX. Bien plus, ce que nous appelons privation ne contredit pas le bien par sa force propre. Car ou la privation est complète, et par là même elle n'est qu'une radicale impuissance; ou elle n'est que partielle, et en ce cas, si elle possède quelque énergie, c'est qu'on la considère à l'endroit

par où elle n'est pas privation. Et en effet, la privation d'un bien partiel n'est pas précisément un mal, et si la privation devient complète, le sujet même du mal disparaît.

XXX. Pour tout dire en un mot, le bien procède d'une cause unique et totalement parfaite, le mal résulte de défectuosités multiples et particulières. Dieu connaît le mal sous la raison du bien, et, devant son regard, les principes qui produisent le mal sont des puissances capables de bien. D'ailleurs, si le mal est éternel et créateur, s'il possède l'existence et l'activité, et s'il agit réellement, d'où lui viennent ces perfections ? les reçoit-il du bien ? ou le bien les reçoit-il de lui ? Ou y aurait-il quelque cause suprême qui les communique à l'un et à l'autre ? Tout ce qui résulte naturellement d'une chose, trouve en elle sa raison d'être déterminée ; or le mal, n'ayant pas sa raison d'être déterminée, n'est le résultat naturel d'aucune chose ; car ce qui est contre nature ne dérive pas de la nature, comme l'irrégularité n'a pas sa raison dans la règle. Est-ce donc que l'âme est cause du mal, comme le feu est cause de la chaleur, et qu'elle emplit de sa malice les substances auxquelles elle s'allie ? Ou originairement douée d'une nature bonne, ses opérations seraient-elles tantôt bonnes et tantôt mauvaises ? Or, si l'âme est naturellement mauvaise, alors d'où vient sa substance ? Est-ce du principe souverainement bon qui a créé tous les êtres ? Mais, en ce cas, comment peut-elle être essentiellement mauvaise, puisque la cause suprême ne produit que des œuvres bonnes ? Si au contraire l'âme est mauvaise dans ses actions, du moins ce n'est pas toujours : autrement et si elle n'était créée conforme au bien, d'où lui viendrait la vertu ? Reste donc à conclure que le mal est faiblesse et défection dans le bien.

XXXI. Toutes choses bonnes dérivent d'une cause unique.

Puis donc que le mal est l'opposé du bien, toutes choses mauvaises dérivent de causes multiples; non pas que ces causes soient les raisons d'être du mal, et le produisent par une efficacité positive; elles ne sont au contraire que privation, faiblesse, mélange inharmonique de substances dissemblables. Le mal n'a pas de fixité, ni d'identité; mais il est varié, indéfini, et comme flottant en des sujets qui n'ont pas eux-mêmes l'immutabilité. Tout ce qui est, même ce qui est mauvais, a le bien pour principe et pour fin; car c'est pour le bien que toutes choses se font, et les bonnes et les mauvaises. Celles-ci même, nous les faisons par amour du bien; car personne n'agit en se proposant directement le mal. Ainsi le mal n'est pas une substance, mais un accident des substances, et on le commet non point en vue de lui, mais en vue du bien.

XXXII. On ne doit pas attribuer au mal une existence propre et indépendante, ni un principe où il trouve sa raison d'être. Oui, il revêt une couleur plausible aux yeux de quiconque s'y abandonne, parce qu'on recherche le bien; mais, au fond, il n'est que désordre, parce que l'on estime bon ce qui n'est pas véritablement tel. Car autre est l'intention adoptée, et autre le fait accompli. Donc le mal fausse la route, n'atteint pas le but, trahit la nature, n'a ni cause ni principe formels, est en dehors de la fin, des prévisions, des désirs, et ne subsiste réellement pas. Par suite il est une privation, une défectuosité, une faiblesse, un déréglement, une erreur, une illusion; il est sans beauté, sans vie, sans intelligence, sans raison, sans perfection, sans fixité, sans cause, sans manière d'être déterminée. Il est infécond, inerte, impuissant, désordonné, plein de contradiction, d'incertitude, de ténèbres; il n'a pas de substance et n'est absolument rien de ce qui existe. Comment donc le mal a-t-il quelque puissance? par son

mélange avec le bien ; car ce qui est entièrement dénué de bien, n'est rien, et ne peut rien. Effectivement, si le bien est chose réelle, spontanée, puissante et énergique, que peut opérer ce qui est opposé au bien, ce qui n'a ni être, ni volonté, ni force, ni action ? Au reste les choses mauvaises ne le sont pas constamment ni pour tous les êtres au même titre. Les démons trouvent leur mal en ce qu'ils cessent de se conformer à la bonté souveraine ; les âmes en ce qu'elles sont détournées de la droite raison ; les corps en ce qui blesse leur nature.

XXXIII. Mais comment y a-t-il du mal sous l'empire de la providence ? Le mal, en tant que mal, n'est pas une réalité, et ne subsiste dans aucun être. D'une part, tous les êtres sont l'objet des sollicitudes de la providence, et de l'autre, le mal n'existe pas sans mélange de quelque bien. Or, le mal est une déchéance du bien, et nul être ne saurait totalement déchoir du bien. Puis donc qu'il en va ainsi, la providence veille sur tous les êtres, et nul d'entre eux ne lui échappe. Même elle se sert avec amour des choses devenues mauvaises pour leur amélioration, ou pour l'utilité générale ou particulière des autres ; et elle pourvoit à toutes, comme il convient à leur nature respective. Aussi nous réprouvons la parole inconsidérée de quelques-uns qui prétendent que la providence devrait nous entraîner forcément à la vertu ; car ce n'est pas le propre de la providence de violenter la nature. De là vient que, maintenant les êtres dans leur essence, elle veille sur ceux qui sont libres, sur l'univers et sur chacune de ses parties, en tenant compte de la spontanéité, de la totalité ou des particularités, et selon que les objets sont naturellement susceptibles de ses soins pleins de tendresse, qui leur sont toujours départis avec une libéralité splendide, et en des proportions convenables.

XXXIV. Le mal donc n'est point un être, et ne subsiste dans aucun être. Le mal, en tant que mal, n'est nulle part, et quand il se produit, ce n'est pas comme résultat d'une force, mais d'une infirmité. Ainsi l'existence des démons est chose bonne, et elle procède du bien; le mal pour eux consiste en ce qu'ils sont déchus de leur destination propre, qu'ils n'ont pas su se tenir immuables dans leur état originel, ni garder dans son intégrité la perfection angélique qui leur était départie. Les démons recherchent le bien quand ils désirent l'être, la vie, l'intelligence; et quand ils ne désirent pas le bien, ils recherchent ce qui n'est pas : ce n'est point là proprement un désir, c'est plutôt le néant du désir véritable.

XXXV. Remarquons ici, d'après les Écritures, que ceux-là pèchent avec connaissance, qui négligent d'étudier et d'accomplir le bien qu'on ne peut ignorer; qui savent la volonté du maître et ne la font pas; ceux encore qui prêtent l'oreille pour écouter, mais sont lâches à croire et à pratiquer le bien; même il en est qui s'appliquent à n'avoir pas l'intelligence du bien, par corruption ou faiblesse de volonté. En un mot, comme nous l'avons souvent répété, le mal est une faiblesse, une impuissance, un défaut en ce qui concerne la science supérieure, ou la connaissance élémentaire, ou la foi, ou le désir, ou l'exécution du bien.

Mais cette faiblesse, dira-t-on, ne mérite pas châtiment; il semble, au contraire, qu'on doive lui pardonner. L'allégation serait bonne, si nous ne pouvions agir autrement; mais parce que nous le pouvons, ainsi que l'établissent les divins oracles, enseignant que le bien répand abondamment sur tous les êtres des grâces convenables, il s'ensuit que nous sommes inexcusables de tenir en oubli les biens qui nous furent départis, de nous en détourner, de les fuir, de les abdiquer. Au reste, ceci fut expliqué convenablement, eu

égard à nos forces, dans notre livre du juste Jugement de Dieu, où nous avons réfuté ces insensés sophistes qui osent bien accuser la divinité d'injustice et de mensonge.

Voilà que nous avons loué du mieux possible le bien suprême, comme véritablement admirable ; comme principe et fin et lien universel des êtres ; comme donnant la forme à ce qui n'existait pas , et créant tous les biens, et ne produisant aucun mal ; comme providence et bonté parfaite, qui surpasse tout être et tout non-être, qui rend bonnes les choses mauvaises, et susceptibles de bien celles qui en sont privées ; comme dignes de tous désirs, de tout amour, de toute dilection ; comme réunissant enfin toutes les qualités que ce discours a développées, j'ose le dire, avec quelque exactitude.

CHAPITRE V

DE L'ÊTRE ; OU L'ON PARLE AUSSI DES TYPES OU EXEMPLAIRES

ARGUMENT. — I. On ne saurait ni connaître, ni expliquer ce que Dieu est en soi ; on comprend seulement que le nom de Bon qui lui est appliqué a plus d'extension que le nom d'Être. II. On comprend encore que Dieu puisse être désigné par les productions de sa fécondité et par les bienfaits de sa providence. III. Les objets créés sont d'autant plus proches de Dieu qu'il leur a plus communiqué. IV. Il est suréminent en tout. V. Tout vient de lui, le temps et la durée. La participation à l'être est le premier des dons qu'il nous fait. VI. L'être et tout ce qui a l'être procèdent de Dieu et sont en lui d'une façon transcendante. VII. Même les contraires se trouvent harmonieusement unis en lui. VIII. Les esprits angéliques, les âmes et toutes choses reçoivent de Dieu leur degré d'être ; et Dieu, infiniment au-dessus de tout, est néanmoins en tout, et il porte en lui le type et l'exemplaire de tout. IX. Ce qu'il y a de radical dans les créatures, c'est la raison éternelle qui les constitue et les détermine. X. Mais Dieu reste leur fin suprême, comme il est leur éternel principe.

I. Nous devons aborder maintenant le nom divin d'Être, véritable nom de celui qui existe véritablement. Seulement nous observerons que ce discours n'a pas pour but d'expliquer l'essence infinie dans son excellence transcendante ; car, sous ce rapport, elle est ineffable, incompréhensible ; on ne saurait absolument la sonder, et elle échappe même au regard intuitif des bienheureux. Mais nous ne voulons que célébrer la fécondité vivifiante de l'essence première, qui se commu-

nique à tous les êtres. Car, de même que la qualification de bonté, appliquée à Dieu, exprime toutes les productions émanées de cette cause universelle, et comprend tout ce qui est ou existant, ou possible, et s'étend même par delà; ainsi la dénomination d'être s'étend à tous les êtres et par delà; la dénomination de vie, à tout ce qui vit et au-dessus de tout ce qui vit; le nom de sagesse, à toutes choses douées d'intelligence, de raison et de sensibilité, et plus loin encore.

II. J'ai donc intention de traiter exclusivement des noms divins qui désignent la providence, et non pas de manifester ce qu'est, dans les profondeurs de sa nature sur-essentielle, la bonté, la substance, la vie, la sagesse de la divinité, qui surpasse toute bonté, toute divinité, toute substance, toute sagesse, toute vie, et qui habite, comme disent les Écritures, dans un mystérieux secret (1). J'ai intention de louer la douce providence qui se révèle en ses œuvres, et la bonté libérale, cause de tous les biens, et l'être, et la vie, et la sagesse de Dieu en tant qu'il crée par ces attributs l'être, la vie, et la sagesse de tout ce qui participe à l'existence, à la vie, à l'intelligence, à la raison et à la sensibilité. Je n'affirme donc pas qu'autre chose soit le bien, et autre chose l'être, la vie, la sagesse, ni qu'il y ait des causes multiples et des divinités nombreuses de différents degrés, qui produisent chacune ses œuvres propres. Je dis, au contraire, qu'il n'existe qu'un seul Dieu, auteur souverain de toutes choses bonnes, et auquel appartiennent toutes les qualifications que j'emploie. Je dis qu'un de ces noms sacrés s'applique à la providence divine considérée dans la totalité de ses bienfaits, et les autres à la même providence, considérée dans ses effets plus ou moins généraux, plus ou moins particuliers.

(1) Job, 28.

III. Mais on va me dire : L'être ayant plus d'extension que la vie, et la vie plus que la sagesse, comment se fait-il que les choses qui vivent l'emportent sur ce qui n'a que l'existence, les choses douées de sensibilité sur ce qui n'a que la vie, les choses raisonnables sur ce qui n'a que le sentiment, et les pures intelligences sur ce qui possède la raison, et qu'elles se trouvent ainsi plus élevées et plus proches de la divinité? Car les êtres qui participent aux plus larges bienfaits de Dieu devraient, ce semble, avoir plus de noblesse et d'excellence que les autres. Oui, sans doute, si les substances spirituelles pouvaient être dépourvues de vie et d'existence ; mais si elles ont un être plus parfait que les autres êtres, une vie supérieure à celle des créatures vivantes, une force de comprendre et de connaître où n'atteint ni le sentiment, ni la raison ; si, plus que toute autre existence, elles aspirent et communient au bon et au beau ; alors, appelées à une participation plus complète du souverain bien, honorées de grâces plus nombreuses et plus riches, elles seront assurément plus voisines de la divinité. Également, par le glorieux privilège de la raison, les êtres raisonnables surpassent ceux qui n'ont que le sentiment ; et ceux-ci, par la sensibilité, l'emportent sur les êtres qui n'ont que la vie ; et ces derniers, par la vie, ceux qui'ont simplement l'existence. En un mot, on peut dire avec vérité que plus les créatures participent à l'unité, c'est-à-dire, à Dieu qui abonde en richesses infinies, plus elles se rapprochent de lui, plus elles croissent en excellence.

IV. Ces principes établis, proclamons que le bon est l'être véritable, et que c'est lui qui donne l'être à toutes choses. Or, Celui qui est, féconde et sur-essentielle cause de toute existence même possible, a créé l'être, la subsistance, la personne et la nature. Il est le principe et la mesure des siècles ; il a fait le temps et la durée des êtres ; il est le temps des choses

qui passent, l'être des choses qui ont l'existence à quelque degré que ce soit, la production de tout ce qui est engendré. De l'être vient la durée, et la substance, et l'existence, et le temps, et la génération, et ce qui en résulte, et tout ce que possèdent réellement les êtres, et tout ce qui est accidentel, et tout ce qui est substantiel. Car Dieu n'existe pas d'une manière bornée ; mais il est absolument et infiniment, possédant et lui-même et par anticipation la totale plénitude de l'être : aussi l'appelle-t-on le Roi des siècles, parce qu'en lui comme dans sa source réside et subsiste l'être de toutes choses, et parce qu'on ne saurait dire qu'il fut, qu'il sera, qu'il ait été produit, ou qu'il le soit, ou qu'il doive l'être. Même, pour mieux dire, il n'est pas ; mais tout ce qui est a son être en lui. Et non seulement les choses elles-mêmes, mais encore leur essence intime procède de celui qui existe avant l'éternité : car il est le siècle des siècles et il précède tous les temps.

V. Ne craignons donc pas de répéter encore que toutes choses et toute durée tirent leur être de celui qui existe éternellement. Oui, l'éternité et le temps procèdent de lui ; et, principe sans commencement, il a créé les êtres, quels qu'ils soient, et la durée qui mesure leur existence. Tout participe de lui, et rien ne lui demeure étranger. Il est antérieur à tout, et tout subsiste en lui. En un mot, c'est en Celui qui précède l'être que toute chose, quelle qu'elle soit, existe, se conçoit et se maintient. L'être apparaît comme la participation radicale, fondement de toutes les autres ; on comprend en effet que l'être en soi a la priorité sur les autres dons accordés aux créatures, sur la vie, la sagesse, la ressemblance formelle avec la divinité ; et, de quelques perfections qu'elles soient ornées, l'être est la première participation qu'elles reçoivent. Il y a plus : ces participations, qui sont le fond des diverses substances, trouvent elles-mêmes leur fond dans la participation

de l'être nécessaire qui est l'essence et la durée de toutes choses. C'est donc à juste titre que nous débutons dans les louanges de Dieu par la qualification d'être, puisque l'être est le premier de tous ses dons ; car, possédant en soi, de toute éternité, l'excellence et la plénitude de l'être, il a produit d'abord ce que j'ai nommé participation de l'être, et ensuite, par elle, il a créé tout ce qui existe à quelque degré que ce soit. C'est donc par la participation à l'être que les divers principes des choses existent et deviennent principes; mais ils existent d'abord et puis deviennent principes. Et si vous voulez nommer participation de la vie le principe de toutes choses vivantes, et participation de la similitude le principe de toutes les choses semblables, et participation de l'unité le principe de toutes les choses unies, et participation de l'ordre le principe de toutes les choses ordonnées, et enfin participation de tel ou tel genre, de la pluralité, de la diversité, le principe des choses de tel ou tel genre, des choses multiples ou diverses; vous verrez que ces participations communient d'abord à l'être absolu, et ainsi commencent par avoir une subsistance; puis elles deviennent principes des divers êtres, tellement qu'elles existent et sont communicables précisément par leur participation à l'être. Mais si telle est la raison constitutive des principes eux-mêmes, elle devra se trouver plus essentiellement encore dans les choses qui dérivent des principes.

VI. Puis donc que l'absolue et infinie bonté produit l'être comme son premier bienfait, il convient de la louer d'abord de cette grâce, qui précède toutes les autres grâces. Ainsi, la participation de l'être, les principes des choses et les choses elles-mêmes, et tout ce qui existe en quelque sorte que ce soit, viennent de la bonté et subsistent en elle d'une façon incompréhensible, sans diversité, sans pluralité. De même

tout nombre préexiste, confondu dans l'unité, et l'unité renferme tout nombre en sa simplicité parfaite; tout nombre est un en l'unité, et plus il s'éloigne d'elle, plus il se divise et se multiplie. Également tous les rayons du cercle se trouvent unis dans un centre commun; et ce centre indivisible comprend en lui-même tous les rayons qui sont absolument indistincts, soit les uns des autres, soit du point unique d'où ils partent. Entièrement confondus dans ce milieu, s'ils s'en éloignent quelque peu, dès lors ils commencent à se séparer mutuellement; s'ils s'en éloignent davantage, ils continuent à se séparer en la même proportion; en un mot, plus ils sont proches ou distants du point central, plus aussi s'augmente leur proximité ou leur distance respective.

VII. Ainsi encore, en ce qu'on nomme la nature universelle, les raisons diverses de chaque nature particulière sont rassemblées dans une parfaite et harmonieuse unité. Ainsi dans la simplicité de l'âme sont réunies les facultés multiples qui pourvoient aux besoins de chaque partie du corps. Il est donc permis de s'élever par le moyen de ces grossières et imparfaites images jusqu'au souverain Auteur de tout, et de contempler d'un regard spiritualisé toutes choses en la cause universelle, et les substances les plus opposées entre elles en l'unité indivisible d'où elles procèdent. Car de ce principe fécond découle la participation de l'être et toute existence, quelle qu'elle soit, tout principe, toute fin, toute vie immortelle, toute sagesse, tout ordre et harmonie, toute force, toute protection, tout affermissement et tout bienfait, toute intelligence, toute raison, tout sentiment, toute habitude, tout repos, tout mouvement, toute union, toute alliance, toute amitié, toute concorde, toute distinction, toute limitation, enfin toute autre réalité qui se rencontre dans les êtres.

VIII. De cette même cause générale procèdent les anges,

essences intelligibles et intelligentes, et les âmes, et les natures corporelles, et tout ce qui existe, soit comme modes des substances, soit comme êtres de raison. Oui, les plus saintes et les plus sublimes puissances des cieux, celles qui sont placées, si j'ose parler ainsi, près du sanctuaire de l'auguste Trinité, obtiennent d'elle et en elle et d'exister et de ressembler à Dieu ; ensuite ces mêmes bienfaits descendent sur les vertus inférieures avec moins d'abondance, et arrivent à la dernière hiérarchie en un degré, moindre encore par rapport aux autres rangs des anges, mais toujours supérieur à nos participations humaines. Également et dans le même sens, les âmes et les autres réalités possèdent l'être et le bien-être; elles existent et sont bonnes; et l'Éternel leur a conféré ces dons et il les leur conserve; et c'est de lui qu'elles tirent leur origine, par lui qu'elles se maintiennent et en lui qu'elles se perfectionnent. A la vérité, il admet à une plus honorable participation de l'être ces nobles substances que l'Écriture nomme éternelles (1); mais l'être ne fait défaut à aucune des autres choses.

L'Éternel a produit la participation de l'être : ainsi l'existence relève de lui, et il ne relève pas d'elle ; elle est comprise en lui, et il n'est pas compris en elle; elle participe de lui, et il ne participe pas d'elle. Il est la mesure, le principe et la durée de l'être; car il précède et l'être et la durée, et il est la cause féconde, le milieu et la fin de toutes choses. De là vient que l'Écriture lui applique toutes les expressions qui désignent la raison constitutive des divers êtres et dit très bien de lui qu'il était, qu'il est et qu'il sera; qu'il a duré, qu'il dure et durera; car ces locutions, pour qui les comprend religieusement, signifient que la divinité existe suréminemment,

(1) Ps., 23, 7 et 9.

en quelque sens qu'on veuille le prendre, et qu'elle est le principe de toutes choses, quelles qu'elles soient. Effectivement Dieu n'est pas tel objet à l'exclusion de tel autre objet, il ne possède pas tel mode à l'exclusion de tel autre mode; mais il est tout, dans ce sens qu'il a tout produit et qu'il renferme en sa plénitude le principe et la fin de tout; et il est en même temps au-dessus de tout parce qu'il existe d'une façon suressentielle et antérieurement à tout. C'est pourquoi toutes choses peuvent à la fois s'affirmer de lui, et il n'est pourtant aucune de ces choses : ainsi il a toute forme, toute beauté, et il est sans forme, sans beauté; car il possède par anticipation, d'une manière transcendante et incompréhensible, le principe, le milieu et la fin de tout ce qui est; et, en vertu de sa causalité une et simple, il répand sur l'univers entier le pur rayon de l'être. Car, si le même soleil qui verse uniformément les flots de sa lumière sur la substance et les qualités des corps si nombreux et si variés, cependant les renouvelle tous, les alimente, les conserve et les perfectionne, les distingue et les unit, les échauffe et les féconde, les fait croître, les transforme et les fortifie; leur donne de produire et de se mouvoir et de vivre; si tous, selon leur nature respective, reçoivent l'influence d'un seul et même astre, qui, ainsi, possède préalablement, sous la raison de l'unité, les causes diverses de tant d'effets : à plus forte raison faut-il accorder que les types de toutes choses préexistent, sous la condition d'une parfaite et surnaturelle unité, en celui qui est l'auteur du soleil et de tous les êtres : car c'est lui qui produit les substances par une force qui le rend supérieur à toute substance.

IX. Or, nous nommons types ou exemplaires les raisons créatrices des choses, et qui préexistent dans la simplicité de l'essence divine. L'Écriture les appelle prédestinations et saintes et bonnes volontés, qui constituent et réalisent les

êtres, et selon lesquelles la souveraine puissance détermine et produit tout ce qui est. Quand donc le philosophe Clément avance que les types ou exemplaires ne sont autre chose que ce qui se conçoit de plus noble dans les créatures, il ne donne pas aux mots leur valeur propre, rigoureuse et naturelle; et quand on accorderait que ce langage fût exact, encore faudrait-il l'entendre dans le sens des saints oracles, où il est dit que les créatures ne nous sont pas manifestées pour qu'on les adore, mais afin que, par la connaissance qui nous en viendra, nous soyons élevés, selon la mesure de nos forces, jusqu'à la cause universelle (1). Toutes choses doivent être attribuées à Dieu, sans altération de sa simplicité ineffable. Car il communique d'abord l'existence, premier don de sa bonté créatrice; puis il pénètre toutes choses et les remplit des richesses de l'être, et il se réjouit dans ses œuvres. Mais tout préexistait en lui dans le mystère d'une simplicité transcendante qui exclut toute qualité; et tout est également contenu dans le sein de son immensité indivisible, et tout participe à son unité féconde, comme une seule et même voix peut frapper en même temps plusieurs oreilles.

X. L'Éternel est donc le principe et la fin de tous les êtres : leur principe, parce qu'il les a créés; leur fin, parce qu'ils sont faits pour lui. Il est le terme de tout et la raison infinie de tout ce qui est indéfini et fini, créateur des effets les plus divers. Car, dans son unité, comme il a été souvent dit, il possède et produit tous les êtres; présent à tout et partout, sans division de son unité et sans altération de son identité; s'inclinant vers les créatures sans sortir de lui-même; toujours en repos et en mouvement, ou mieux encore, n'ayant ni repos, ni mouvement, ni principe, ni milieu, ni fin,

(1) Exod,. 25.

n'existant en aucun des êtres et n'étant rien de ce qui est. En un mot, nulles choses ne le représentent convenablement, ni celles qui ont une durée impérissable, ni celles qui subsistent dans le temps; mais il est au-dessus de la durée et du temps et de ce qui est immortel et temporaire. Aussi les siècles sans fin et tout ce qui subsiste, les êtres et les mesures qu'on leur applique, sont de lui et par lui.

Mais ce point sera traité ailleurs avec plus d'à-propos.

CHAPITRE VI

DE LA VIE

ARGUMENT. — I. Dieu est la vie d'où procède toute vie. — II. C'est lui qui répand sur les êtres une vie analogue à leur nature respective. III. Et parce qu'il vivifie et féconde ainsi la création tout entière, il est nommé la vie universelle.

I. Maintenant il nous faut louer la vie, cette vie éternelle d'où procède la participation de la vie et toute vie particulière, et d'où la force vitale se répand, en la façon qui leur convient, sur tous les êtres qui la possèdent. C'est d'elle que vient, c'est par elle que subsiste la vie, et l'immortalité des saints anges et cette activité inamissible qui les distingue : voilà pourquoi on les nomme impérissables et immortels; comme aussi on les nomme mortels parce que ce n'est pas d'eux-mêmes qu'ils tirent l'incorruptibilité et la permanence, mais bien de la cause féconde qui donne et conserve toute vie. Et comme, en parlant de l'Être par excellence, nous avons dit qu'il est le fond éternel d'où émane la participation de l'être, de même nous affirmons ici que la vie divine produit et vivifie la participation de la vie, et que toute vie et tout mouvement vital procèdent de ce foyer placé par delà toute vie et tout principe de vie. C'est de là encore que nos âmes reçoivent l'incorrupti-

bilité; c'est par là que, dans les animaux et les plantes, brille un dernier et lointain reflet de la vie. Ce principe disparaissant, toute vie s'éteint, comme l'enseigne l'Écriture; mais quand les choses qui, par faiblesse, avaient cessé d'y participer, se tournent vers lui, à l'instant elles revivent.

II. Dieu produit donc d'abord le principe essentiel de toute vie créée, puis toutes choses vivantes, se communiquant d'une manière analogue à chaque nature particulière. Il donne aux habitants des cieux une vie conforme à la sienne, immatérielle, inaccessible au changement et à la mort, et une activité qui ne saurait se lasser, s'égarer, ni finir. Et il laisse déborder sa bonté immense jusque sur les démons eux-mêmes; car c'est à lui, et non à aucune autre cause qu'ils doivent l'origine et la conservation de leur vie. Les hommes, de nature complexe, reçoivent une vie qui se rapproche de celle des anges; et quand nous le fuyons, Dieu, dans l'excès de son amour, nous rappelle et nous convertit à lui, et ce qu'il y a de plus merveilleux, il a promis de nous remettre tout entiers, et nos âmes et nos corps, en possession d'une parfaite et éternelle vie : renouvellement que l'antiquité jugeait opposé à la nature, et que vous et moi et les amis de la vérité nommons divin et supérieur à la nature; je veux dire à cette nature que nous voyons, mais non pas à la nature toute-puissante de Dieu vivant, qui, renfermant toute vie terrestre et céleste, ne saurait trouver aucune vie opposée ou supérieure à elle. C'est pourquoi loin de l'Église de Dieu, loin de toute âme pieuse les discours insensés de Simon qui nous contredit en ce point! Je le vois, malgré la bonne opinion qu'il a de son savoir, il ne comprend pas qu'avec un jugement droit on n'invoquera jamais des arguments fondés sur l'expérience sensible, pour attaquer la cause universelle qui ne tombe pas sous l'appréhension des sens. Et il faut dire à cet homme

que lui-même est en dehors de la nature; car, pour l'auteur souverain de tout, rien ne peut lui être contraire.

III. C'est de cette vie originelle que les animaux et les plantes reçoivent leur vie et leur développement. Toute vie, quelle qu'elle soit, purement intellectuelle, raisonnable, animale, végétative; tout principe de vie, toute chose vivante enfin, empruntent leur vie et leur activité à cette vie suréminente, et préexistent en sa simplicité féconde. Elle est la vie suprême, primitive, la cause puissante qui produit, perfectionne et distingue tous genres de vie. Et à cause de ses nombreux et vivants effets, on peut la nommer vie multiple et universelle, et la considérer et la louer en chaque vie particulière; car rien ne lui manque: elle possède, au contraire, la plénitude de la vie; elle vit par elle-même et d'une vie transcendante, et elle a une sublime force de vivifier et tout ce que l'homme enfin peut dire de glorieux touchant cette inexprimable vie.

CHAPITRE VII

DE LA SAGESSE, DE L'INTELLIGENCE, DE LA RAISON, DE LA VÉRITÉ ET DE LA FOI

ARGUMENT. — I. Toute sagesse vient de la sagesse divine, qui est insondable, incompréhensible et inappréciable à l'homme. II. C'est de cette infinie sagesse que les anges tiennent leur intelligence, l'homme sa raison, la brute sa sensibilité. Par cette sagesse, Dieu connaît tout d'une façon inexprimable. III. Pour nous, il ne nous est donné de la connaître qu'imparfaitement. IV. Cette connaissance de Dieu est manifestée à l'homme par la parole révélée, qui fonde ainsi la foi.

I. Maintenant, si vous l'avez pour agréable, considérons cette douce et éternelle vie, en tant qu'elle est sage et la sagesse même ; ou plutôt, en tant qu'elle produit toute sagesse, et qu'elle surpasse toute sagesse et toute prudence. Car non seulement Dieu possède la sagesse avec plénitude, et sa prudence n'a pas de bornes ; mais encore il s'élève par delà toute raison, tout entendement et toute sagesse. C'est ce qu'avait merveilleusement compris ce personnage vraiment divin, notre commune lumière, à mon maître et à moi, quand il disait : Ce qui est insensé en Dieu est plus sage que les hommes (1) ; d'abord parce que toute connaissance humaine

(1) I. Cor., 1, 25.

n'est qu'égarement, si on la compare à l'immutabilité parfaite des éternelles pensées de Dieu ; ensuite parce que c'est l'usage des théologiens de recourir à la négation précisément pour affirmer l'excellence des attributs divins. Ainsi les Écritures appellent invisible l'éblouissante lumière de Dieu ; ineffable et sans nom celui auquel conviennent toutes louanges et tous noms ; incompréhensible et échappant à toute recherche, celui qui est présent à tout, et que toutes créatures révèlent. C'est en ce sens qu'on doit entendre le saint Apôtre, lorsque, pour nous élever à la vérité qui ne peut s'exprimer, et qui surpasse toute sagesse, il loue comme folie divine ce qui semble contraire à la raison et absurde. Mais, comme j'ai dit ailleurs, si ramenant à notre taille ce qui est plus grand que nous, et invoquant une raison plongée dans le monde matériel, et comparant les choses divines aux choses humaines, nous ne voulons apprécier que par ce qui nous est connu l'éternelle sagesse qui nous est cachée, nous tombons dans l'illusion. Car il faut savoir que nous avons à la vérité une certaine faculté, par laquelle notre entendement voit les choses intelligibles ; mais qu'il y a aussi une union qui nous met en rapport avec ce qui nous dépasse, et où notre esprit n'atteint pas naturellement. Or c'est par ce dernier moyen qu'il faut considérer les choses divines, non pas en les abaissant jusqu'à nous, mais en sortant de nous-mêmes, pour nous donner tout entiers à Dieu ; car il vaut mieux être à lui qu'à nous. D'ailleurs ceux-là seuls participent aux grâces divines, qui appartiennent à Dieu. C'est pourquoi, à la louange de cette sagesse que son excellence rend irraisonnable, insensée et folle, nous publions qu'elle est la cause de toute intelligence et raison, de toute sagesse et de toute prudence ; que d'elle procède tout bon conseil, toute connaissance et habileté, et qu'en elle sont renfermés les trésors de la science

et de la sagesse (1). Car, conformément à ce qui a été dit, cette cause excellemment sage produit le principe absolu de toute sagesse, et toute sagesse, tant en général qu'en particulier.

II. C'est de cette source que les anges, puissances intelligibles et intelligentes, reçoivent leurs simples et bienheureuses notions. Cette science divine, ils ne la cherchent pas dans le monde matériel, ni ne la déduisent d'éléments multiples, d'objets sensibles, ou de raisonnements laborieux; mais n'ayant rien de commun avec ces grossiers moyens, et n'étant point impliqués dans la matière et la multiplicité, ils entendent ce qu'il leur est donné de connaître en la divinité, d'une façon simple, spirituelle, unitive. Et leur faculté et opération intellectuelle brille d'une pureté sans mélange et sans souillure, les rend capables de contempler les idées divines et à raison de leur simplicité, de leur immatérialité, et de leur unité parfaite, les façonne, autant qu'il est possible, à la ressemblance de l'intelligence et de la raison infiniment sages de Dieu. C'est encore à cette sagesse originelle que les âmes empruntent le raisonnement; car, ne pouvant aborder directement l'essence des choses, elles n'y arrivent qu'à l'aide de déductions compliquées. Aussi nos connaissances, à cause de la multitude et de la variété des éléments dont elles se forment, sont bien loin de celles des purs esprits; et toutefois, lorsque nous ramenons à l'unité nos notions diverses, la science humaine a quelque chose d'angélique, autant du moins que l'âme peut s'élever à cette ressemblance. Ensuite, que la sensibilité elle-même soit un reflet de la sagesse divine, c'est ce qu'on peut affirmer avec justesse. Bien plus, chez les démons, l'intelligence, en tant qu'intelligence, procède de la

(1) Coloss., 2, 3.

sagesse suprême; mais, en tant qu'intelligence pervertie, qui ne sait, ni ne veut atteindre l'objet d'un légitime désir, elle est plutôt une déchéance de la sagesse.

On dit donc avec raison que la sagesse divine est le principe, la cause productrice, le perfectionnement, la conservation et le terme de toute sagesse générale et particulière, et de toute intelligence, raison et sentiment : mais alors, comment Dieu, qui s'élève par delà toute sagesse, est-il nommé sagesse, intelligence, raison et connaissance ? Comment peut-il y avoir pour lui quelque chose d'intelligible, puisqu'il n'a pas d'opérations intellectuelles? Comment peut-il connaître les choses sensibles, puisqu'il est absolument en dehors du monde des sens? Pourtant les Écritures enseignent qu'il sait tout, et que rien n'échappe à son œil vigilant. Or, comme je l'ai souvent répété, ce qui est divin, il faut l'entendre d'une manière divine. Car, si l'on nie qu'il y ait en Dieu intelligence et sensibilité, ce n'est pas que ces qualités lui manquent, c'est qu'il les possède sous une forme plus éminente. Ainsi nous proclamons irraisonnable celui qui dépasse toute raison; nous attribuons l'imperfection à celui dont la perfection est supérieure et préexistante à toute autre; nous nommons obscurité qu'on ne saurait ni atteindre, ni voir, l'océan de la lumière inaccessible, précisément parce qu'elle dépasse excellemment toute lumière visible. L'entendement divin pénètre donc toutes choses par une vue transcendante; il puise dans la cause universelle la science des êtres qui ne sont pas encore; il a connu les anges, avant qu'ils fussent produits, et les a créés ensuite; et toutes choses enfin lui furent manifestées intimement et dès l'éternité, si je puis dire ainsi, avant qu'elles reçussent l'existence. C'est ce que l'Écriture a voulu enseigner sans doute, quand elle dit que Dieu connaît les réalités antérieurement à leur

production (1). Car l'entendement divin n'étudie pas les êtres dans les êtres eux-mêmes ; mais de sa vertu propre, en lui et par lui, il possède et contient par anticipation l'idée, la science et la substance de toutes choses : non pas qu'il les contemple dans leur forme particulière ; mais il les voit et les pénètre dans leur cause qu'il comprend tout entière. Ainsi la lumière, si elle était intelligente, connaîtrait les ténèbres par avance et en ses propres qualités, les ténèbres ne pouvant se concevoir autrement que par la lumière. Puis donc qu'elle se connaît, la divine sagesse connaît tout ; elle conçoit et produit immatériellement les choses matérielles, indivisiblement les choses divisibles, la diversité avec simplicité, et la pluralité avec unité. Car, si Dieu produit tous les êtres par l'unité de sa force, il les connaîtra tous aussi dans l'unité de leur cause, puisqu'ils procèdent de lui, et préexistent en lui. Et il n'emprunte pas aux choses la science qu'il en a ; mais plutôt il leur donne à toutes de se connaître elles-mêmes et d'être connues l'une par l'autre. Dieu n'a donc pas une connaissance particulière par laquelle il se comprend, et une autre connaissance par laquelle il comprend généralement le reste des êtres : mais cause universelle, dès qu'il se connaît, il ne saurait ignorer ce qu'il a lui-même produit. Ainsi Dieu sait toutes choses, parce qu'il les voit en lui, et non parce qu'il les voit en elles : ainsi encore les anges qui, d'après les Écritures, savent ce qui se passe sur terre, constatent les phénomènes sensibles, non par la voie des sens, mais par une force supérieure, et par la propriété de leur entendement fait à l'image de Dieu.

III. Il faut rechercher maintenant comment nous connaissons Dieu, que ni l'entendement ni les sens n'atteignent, et

(1) Dan., 13, 42.

qui n'est rien de ce qui existe. Or n'est-il pas vrai de dire que la nature de Dieu nous est inconnue, puisqu'elle dépasse toute raison, tout esprit, et ne saurait devenir l'objet de notre science? n'est-il pas vrai que par la magnifique ordonnance de l'univers que Dieu a établie, et où reluisent les images et les vestiges des idées divines, nous sommes élevés, comme par une route naturelle et facile, jusqu'à l'être souverain, autant que nos forces le permettent, niant tout de lui, et le plaçant par-dessus tout, et le considérant comme la cause de tout? C'est pourquoi toutes choses parlent de Dieu, et nulle chose n'en parle bien; on le connaît par science, et à la fois par ignorance; il est accessible à l'entendement, à la raison, à la science; on le discerne par la sensibilité, par l'opinion, par l'imagination; on le nomme enfin; et d'autre part, il est incompréhensible, ineffable, sans nom. Il n'est rien de ce qui existe, et rien de ce qui existe ne le fait comprendre. Il est tout en toutes choses, et il n'est essentiellement en aucune chose. Tout le révèle à tous, et rien ne le manifeste à personne: ces locutions diverses s'appliquent très bien à Dieu, et on peut le désigner par toutes les réalités, en ce que toutes elles ont quelque analogie avec lui, qui les a produites. Mais il y a encore une plus parfaite connaissance de Dieu qui résulte d'une sublime ignorance et s'accomplit en vertu d'une incompréhensible union; c'est lorsque l'âme, quittant toutes choses et s'oubliant elle-même, est plongée dans les flots de la gloire divine, et s'éclaire parmi ces splendides abîmes de la sagesse insondable. Toutefois je répète qu'on peut connaître Dieu par la création; car, selon les Écritures, c'est lui qui a créé toutes choses, et établi d'inviolables rapports (1); qui a fondé, et qui maintient l'ordre et l'harmonie universelle; qui

(1) Proverb., 8; Sag., 7.

allie heureusement ensemble l'extrémité inférieure d'un rang plus élevé et l'extrémité supérieure d'un rang subalterne, et ramène toutes les créatures à une merveilleuse unité et à un accord parfait.

IV. Dieu est encore nommé raison dans les saintes Lettres, non seulement parce qu'il est le distributeur de toute raison, intelligence et sagesse, mais aussi parce qu'en son unité préexistent les causes de tout, et qu'il pénètre l'univers, atteignant d'un bout à l'autre, comme parlent nos oracles (1); mais surtout parce que la raison divine est d'une simplicité sans égale, et que son excellence infinie la rend essentiellement supérieure à tout. Et cette raison n'est autre chose que la vérité dans sa simplicité parfaite, et la pure et infaillible connaissance des choses; et sous ce rapport, elle devient l'objet de la foi divine; et la foi, base inébranlable, fixe les croyants dans la vérité, et fixe la vérité en eux ; et la vérité connue dans sa pureté, les fidèles s'y attachent avec une force et une persuasion invincibles. Car, si la connaissance unit avec intimité son sujet et son objet; et si l'ignorance est pour celui en qui elle réside un principe de changement et de variation, certainement celui qui croit en vérité, comme dit la parole sacrée, ne pourra être détourné de la foi, qu'il gardera avec une ferme constance et une permanente immutabilité. Le fidèle ainsi dévoué a pleine conscience de son bonheur, quoique la foule l'accuse de déraison et de folie. Au reste, c'est juste; car elle ne sait pas que de l'erreur il est passé à la vérité par la foi. Mais il voit très bien, lui, qu'il n'a point perdu le sens, comme on semble le croire, et que par la possession de la sainte et immuable vérité, il est affranchi de l'instabilité et des fluctuations qui le poussaient sans fin

(1) Sag., 8.

d'erreurs en erreurs. Aussi, chaque jour, nos maîtres dans la sagesse divine endurent la mort pour la vérité, et attestent par leurs discours et par leurs œuvres que la doctrine chrétienne touchant Dieu et la vérité l'emporte en pureté et en élévation sur toute autre, et même que c'est la seule véritable, la seule noble doctrine.

CHAPITRE VIII

DE LA PUISSANCE, DE LA JUSTICE, DU SALUT, DE LA RÉDEMPTION ; OU IL EST AUSSI TRAITÉ DE L'INÉGALE RÉPARTITION DES BIENFAITS DIVINS

Argument. — I. Quoique élevé au-dessus de toute force et de toute puissance, Dieu est légitimement nommé force et puissance ; II. d'abord parce qu'il possède cet attribut, ensuite parce qu'il l'a communiqué aux créatures. III. La puissance divine pénètre donc tous les êtres. IV. Elle a donné aux anges leur force propre ; V. elle a créé la force des hommes, des animaux, des autres êtres. VI. Que Dieu ne puisse se renier, ce n'est point une marque de faiblesse, mais le caractère de la plus haute puissance. VII. Dieu est nommé justice, et effectivement il est juste ; VIII. et ce n'est point une preuve d'injustice que la tribulation qu'il envoie aux saints. IX. Dieu est aussi salut et rédemption.

I. Mais comme les théologiens, en célébrant les louanges de la vérité divine et de la sagesse suréminente, l'appellent aussi puissance, justice, salut et rédemption, expliquons pareillement ces noms divins, selon la mesure de nos forces. Or, que Dieu souverain surpasse excellemment toute puissance réelle et imaginable, c'est ce que n'ignore sans doute aucun homme versé dans la connaissance des Écritures ; car, en plusieurs endroits, les saints livres attribuent à Dieu la domination, et le placent au-dessus des vertus célestes (1).

(1) II. Pierre, 2 ; Ps. 23.

Comment donc les auteurs inspirés nomment-ils puissance ce qui est par delà toute puissance ? Ou comment devons-nous entendre ce nom appliqué à la divinité ?

II. Nous affirmons donc que Dieu est puissance, parce que dès l'éternité il possède en lui toute puissance à un éminent degré; parce qu'il est l'auteur de toute puissance; parce qu'il a tout créé par sa puissance inaltérable et sans limites. Oui, il a produit la raison constitutive de toute puissance, tant générale que particulière. Il est infiniment fort, non seulement en ce que toute puissance vient de lui, mais aussi en ce qu'il dépasse toute puissance réelle et même idéale; en ce qu'il peut sans fin donner l'être à un nombre infini de puissances nouvelles; en ce que sa puissance créatrice, se fût-elle exercée de mille manières à la production de mondes infinis, conserverait néanmoins toute sa fécondité et son énergie inépuisables: et en ce qu'on ne saurait exprimer, ni connaître, ni comprendre cette puissance transcendante, qui par sa vigueur extraordinaire fortifie la faiblesse, et conserve jusqu'aux êtres où rayonnent même ses plus obscurs reflets : précisément comme on le remarque dans le monde physique, où une vive lumière frappe les yeux les plus débiles, et où de grands bruits parviennent jusqu'à l'oreille la plus dure. Je ne parle pas de ce qui est absolument sourd, car là il n'y a pas d'ouïe ; ni de ce qui est absolument aveugle, car là il n'y a pas de vue.

III. Ainsi à cause de son infinie richesse, la puissance divine se communique à tous les êtres. Rien de ce qui existe n'est radicalement dénué de quelque puissance; mais toute chose a une force intellectuelle, ou raisonnable, ou vitale, ou du moins elle a l'être : et l'être, si l'on me permet cette manière de parler, ne tire sa possibilité que de cette puissance sur-essentielle.

IV. C'est d'elle que les rangs sacrés des anges tiennent leur divin pouvoir, et leur stabilité, et la constante et éternelle activité de leur intelligence, et un ferme et infatigable désir du bien. C'est de cette puissance infiniment bonne et libérale qu'ils ont reçu et ce pouvoir et ces destinées, et le désir de l'immortalité, et le pouvoir même de désirer toujours pouvoir.

V. Cette infinie puissance répand ses bienfaits sur les hommes, les animaux, les plantes, et sur toute la nature; elle fortifie les choses qui s'unissent ensemble, les étreignant dans les nœuds d'une communication réciproque; elle conserve aux choses qui sont distinctes leur propre raison d'être, les maintenant sans confusion et sans mélange dans leurs limites respectives; elle assure l'ordre universel, et dirige chaque être vers sa fin particulière. Elle garde inaltérable l'immortelle vie des purs esprits; elle garde incorruptibles et dans un ordre inviolable les soleils qui brillent sur nos têtes. Elle crée la perpétuité; elle distingue les révolutions du temps par la variété des mouvements du ciel, et elle les rapproche par le retour périodique des astres à leur point de départ. Par elle le feu brûle inextinguible, et l'eau coule intarissable; elle met des bornes à la diffusion de l'air; elle pose le globe dans l'espace, et empêche que les productions terrestres ne soient altérées dans leur genre. Elle tempère, elle harmonise entre eux les éléments, sans les séparer ni les confondre. Par elle persiste l'union de l'âme avec le corps; par elle les plantes font leur travail d'assimilation et d'accroissement; par elle les êtres conservent leurs propriétés essentielles, et l'univers demeure indissoluble. Ceux qui sont déifiés reçoivent d'elle la grâce de pouvoir atteindre et d'atteindre réellement à cet heureux état. En un mot, rien absolument n'échappe à l'universelle domination et aux

étreintes tutélaires de la puissance divine. Car, ce qui ne participe à la puissance par aucun endroit n'existe pas, n'a pas de rang parmi les réalités.

VI. Mais le magicien Elymas nous fait cette objection : Si Dieu est tout-puissant, comment l'un de vos théologiens a-t-il affirmé qu'il y a quelque chose que Dieu ne peut pas ? Or, Elymas attaque ici le divin Paul qui enseigne effectivement que Dieu ne peut se renier lui-même (1). Mais en discutant ce point, je crains bien qu'on ne me prenne pour un insensé, qui ramasserait ses forces afin d'abattre ces frêles maisons que les enfants bâtissent sur le sable en s'amusant : comme si l'intelligence exacte de ce passage réclamait des efforts prodigieux ; comme s'il fallait toucher à un but hors de portée. Car, se renier soi-même, c'est sortir du vrai ; or, la vérité, c'est ce qui est ; et déchoir de la vérité, c'est déchoir de l'être. Si donc la vérité, c'est ce qui est, et si renier la vérité, c'est renoncer à l'être, Dieu ne saurait renoncer à l'être ; car il n'est pas non-être : absolument comme si l'on disait que Dieu ne peut pas ne pas pouvoir, qu'il ne saura jamais par expérience ce que c'est qu'ignorer quelque chose. Or, notre habile homme n'a pas compris cette solution : pareil à ces athlètes qui ne sont point encore entrés en lice, qui se figurent avoir devant eux de débiles antagonistes, et dans la ferveur d'un mâle courage, s'escriment avec des adversaires absents, et frappent les airs de coups superflus, et puis s'imaginent avoir triomphé, et s'applaudissent eux-mêmes, avant de connaître la force de leurs rivaux. Pour nous, pénétrant selon nos forces le sens de l'écrivain sacré, nous publions à la gloire du Dieu très-haut qu'il est tout-puissant, bienheureux et seul indépendant ; qu'il soumet les siècles eux-mêmes à son autorité, et ne saurait

(1) II. Timoth., 2, 13.

éprouver de vicissitude; et mieux encore, que dans sa puissance sur-essentielle, tous les êtres préexistent d'une manière transcendante, et que par sa force infinie, il donne à toutes choses, avec une libéralité magnifique, et de pouvoir exister et d'exister réellement.

VII. Nous disons encore que Dieu est justice, parce qu'il distribue à tous les êtres, selon leur dignité respective, les sages proportions, la beauté, l'ordre et le parfait ensemble; parce qu'il assigne à tous leurs fonctions et leur rang, d'après une règle souverainement équitable; et parce qu'il est la cause première de leurs opérations diverses. Car la justice divine règle toutes choses, les limite, les maintient sans mélange ni confusion, et leur donne ce que réclame le degré d'élévation où elles sont placées. Or, si cela est vrai, ceux qui accusent l'équité de Dieu commettent eux-mêmes, sans y faire attention, une criante injustice. Car, à les entendre, Dieu aurait dû donner l'immortalité à ce qui est mortel, la perfection à ce qui est imparfait; régir par la nécessité ce qui est libre, assurer l'immutabilité à ce qui change, la force parfaite à ce qui est faible, l'éternité à ce qui est temporel, l'immobilité à ce qui est variable, et une durée sans fin à nos plaisirs fugitifs; en un mot, ils voudraient que toutes choses fussent précisément le contraire de ce qu'elles sont. Mais il faut savoir que la justice divine est bien véritablement justice, par cela même qu'elle traite tous les êtres selon leur valeur propre, et maintient chaque nature en son rang et en sa puissance respective.

VIII. Mais on dira peut-être : Y a-t-il justice à ce que les gens de bien soient abandonnés sans secours aux vexations des méchants? A cela nous répondons : Si ces personnes réputées saintes placent leur affection dans les biens terrestres, tant recherchés par les hommes charnels, alors elles sont totalement déchues de l'amour divin. Et je ne comprends

pas qu'on les nomme saintes, puisqu'elles font cet outrage aux biens célestes et pleins de véritables attraits, de leur préférer sacrilègement des biens si peu dignes qu'on les aime et qu'on les poursuive. Si au contraire elles aiment les choses éternelles, elles devraient se réjouir qu'il leur soit donné d'atteindre l'objet de leurs vœux. Effectivement ne s'approchent-elles pas de la perfection angélique, à mesure qu'éprises d'un ardent désir des cieux, elles renoncent aux affections terrestres, et trouvent matière à ce généreux exercice dans les tribulations endurées pour la vertu? Ainsi, à vrai dire, il convient beaucoup mieux à la justice divine de ne pas amollir, de ne pas briser par des prospérités temporelles la mâle énergie des hommes de bien; mais de les secourir au contraire, si on voulait les corrompre par cet endroit, de les fortifier dans leur noble et laborieux combat, et de les récompenser enfin selon leur mérite.

IX. De plus, la justice divine est encore nommée le salut universel, parce qu'elle protége et conserve tous les êtres dans l'intégrité de leur nature propre et dans leur rang spécial, et parce qu'elle est la cause très pure de leurs opérations particulières. Si l'on veut aussi l'appeler salut, parce qu'elle préserve toute chose de la corruption, nous applaudissons volontiers à qui comprend de la sorte cet attribut, et nous pensons que dans son sens, comme dans le nôtre, le salut est cette force universelle, qui fait que toutes choses subsistent invariables, sans trouble ni dégradation; qui prévient les luttes et l'hostilité, en maintenant l'essentielle distinction de chaque être; qui empêche que les substances diverses ne s'altèrent mutuellement dans leur nature ou ne se gênent dans leurs opérations, et enfin qui fixe et affermit les raisons constitutives de chaque existence, de peur qu'elles ne se corrompent et ne se convertissent en leurs contraires.

C'est entrer également dans l'esprit des saintes Lettres que de proclamer que la divinité est aussi salut, parce que sa bonté secourable répare les ruines que tous les êtres pourraient subir dans leurs biens propres, autant du moins que leur nature les rend susceptibles de cette restauration. De là vient que les théologiens donnent à Dieu le titre de rédempteur, soit parce qu'il ne permet pas que les substances retombent dans le néant, soit parce que, si quelques-unes d'entre elles se précipitent dans l'erreur et le désordre, et viennent à déchoir de leur perfection naturelle, il remédie à leur faute, à leur faiblesse et à leur désastre; qu'il supplée à ce qui leur manque, soutient paternellement leur infirmité et les délivre du mal, et que, bien plus, il les affermit dans le bien, leur restitue abondamment ce qu'elles avaient perdu, rétablit en elles l'ordre troublé et la beauté éclipsée, les rend parfaites enfin et les affranchit de toutes choses funestes.

Mais c'est assez sur tous ces points. Nous observerons seulement que la justice règle et détermine dans l'univers une certaine égalité de proportion, mais qu'elle exclut toute inégalité qui résulterait d'un défaut de proportion; car, si par inégalité l'on voulait entendre ces différences qui caractérisent et distinguent les êtres, nous dirions que la justice divine la maintient, veille à ce que le désordre et la confusion ne s'établissent pas dans le monde, et à ce que chaque substance se conserve dans l'espèce à laquelle naturellement elle appartient.

CHAPITRE IX

DE LA GRANDEUR ET DE LA PETITESSE ; DE L'IDENTITÉ ET DE LA DIVERSITÉ ; DE LA SIMILITUDE ET DE LA DISSEMBLANCE ; DU REPOS ET DU MOUVEMENT ; DE L'ÉGALITÉ

ARGUMENT. — I. De la grandeur, de la petitesse, de l'identité, de la différence appliquées à Dieu. II. Pourquoi il est nommé grand. III. Pourquoi il est nommé petit. IV. Comment l'identité lui convient ; V. Comment la diversité, la longueur, la largeur et la profondeur. VI. Dieu peut être nommé semblable, VII. et encore dissemblable à cause de l'analogie et des différences profondes qui existent entre la cause et les effets. VIII. Il y a en Dieu repos et mouvement. IX. Comment il faut entendre ce mouvement qui est triple. X. De l'égalité en Dieu.

I. Mais puisqu'on affirme de la cause universelle la grandeur et l'exiguité, l'identité et la diversité, la similitude et la dissemblance, le repos et le mouvement, contemplons ces noms symboliques et voyons ce qu'ils révèlent. Les Écritures donc publient la grandeur de notre Dieu souverain ; et elles le représentent comme le souffle d'un vent léger, ce qui marque sa petitesse. Elles lui attribuent l'identité quand elles disent : Pour vous, vous demeurez le même (1) ; et la diversité quand elles le voilent sous des formes et des figures nombreuses.

(1) Ps., 101, 28.

Elles supposent en lui similitude, puisqu'il crée les choses semblables, et dissemblance, puisque rien absolument ne lui ressemble. Elles enseignent qu'il demeure immobile, dans un parfait repos, assis éternellement, et qu'il se meut, en pénétrant par sa vertu toutes créatures. Enfin elles lui donnent divers noms de pareille valeur.

II. Or, Dieu est appelé grand à cause de la grandeur qui lui appartient en propre, dont il fait part à tout ce qui est grand dans l'univers, et qui s'étend et déborde par-dessus toute grandeur; parce qu'il embrasse tout lieu, qu'il dépasse tout nombre, qu'il excède toute infinité; parce que sa plénitude suprême et sa magnificence débordent en nombreux bienfaits, qui, répandus sur toutes les créatures avec une profusion splendide, n'éprouvent aucune diminution, mais coulent avec la même surabondance, et loin de s'appauvrir, deviennent d'autant plus riches qu'ils sont plus largement départis. Cette grandeur est infinie, sans bornes, sans mesure, et elle éclate excellemment dans ces libérales communications à tous les êtres, qui ne sauraient toutefois y participer que d'une manière limitée.

III. On attribue à Dieu l'exiguité ou la subtilité, parce qu'il n'y a en lui ni masse, ni distance, et qu'il pénètre partout sans obstacle. De plus, la petitesse est l'élément et le principe de toutes choses, et vous ne trouverez absolument rien qui ne soit petit par quelque endroit. Quand donc cette qualité s'applique à Dieu, il faut comprendre qu'il s'étend facilement à toutes choses, qu'il les pénètre de sa présence et de son activité, qu'il atteint jusque dans les profondeurs de l'âme et de l'esprit, des jointures et des moelles, et qu'il discerne les inclinations et les pensées du cœur (1) ou, pour mieux dire,

(1) Hébr., 4, 12.

tout ce qui existe ; car nulle créature n'est invisible à ses yeux. Conçue ainsi, cette exiguité ne saurait se mesurer, ni s'apprécier; elle est invincible, illimitée, infinie ; rien ne la contient, et elle embrasse toutes choses.

IV. On attribue à Dieu l'identité, parce qu'il est éternel par essence, qu'il demeure toujours en lui, et subsiste inaltérablement, et se trouve présent à tout d'une façon constante; parce qu'en vertu de sa force propre, il règne assis pour jamais sur le trône glorieux et paisible de son immutabilité incomparable ; parce qu'il ne peut ni changer ni déchoir, et qu'il est fort, invariable, pur, immatériel, indépendant, et qu'il n'éprouve ni accroissement, ni diminution ; parce qu'il n'est pas engendré, et ici je ne veux point dire que sa génération doive un jour s'opérer ou qu'elle ne soit pas encore parfaite ; je ne veux pas seulement nier qu'il ait tel principe ou qu'il soit lui-même tel produit; je ne veux pas marquer non plus qu'il n'existe nullement; mais j'entends qu'il ne reconnaît ni naissance, ni origine aucune, qu'il est éternel, essentiellement parfait, toujours le même, trouvant en lui son immuable et uniforme raison d'être. On lui attribue encore l'identité, parce que c'est lui qui fait reluire cette perfection en toutes les créatures capables de la recevoir; qui ordonne entre elles les choses diverses, et qui, source féconde et cause suréminente d'identité, possède éternellement tous les contraires dans l'unité indivisible de sa souveraine essence.

V. La diversité est affirmée de Dieu, parce que sa providence le rend présent à tous les êtres; et que, pour leur commune utilité, il est tout en tout, sans cesser toutefois de demeurer en lui, sans se départir de son essentielle identité, immobile en cette activité permanente et parfaitement simple ; ensuite parce que sa vertu féconde et inépuisable transforme et divinise ceux qui se convertissent à lui. Une autre manière

de comprendre la diversité nous est encore fournie par les formes variées que Dieu a revêtues dans ses fréquentes apparitions, et qui renferment d'autres enseignements où les sens n'atteignent pas. Car, si l'on voulait dépeindre l'âme sous des traits empruntés au monde physique, et attribuer à cette nature indivisible les membres du corps humain, nous croirions à coup sûr que ce langage ne lui est pas proprement applicable et ne lui convient que dans un sens compatible avec son immatérialité : ainsi la tête serait une image de l'entendement ; le col figurerait l'opinion qui tient le milieu entre la raison et l'instinct ; la colère serait représentée par la poitrine, la concupiscence par l'estomac, la force qui soutient notre vie par les cuisses et les pieds, et les noms des diverses parties du corps deviennent le symbole des facultés de l'âme. Or, à plus forte raison faut-il spiritualiser, par la sainteté et la noblesse des explications mystiques, les apparences et les formes multiples sous lesquelles se voile celui qui est supérieur à tout. Et si vous appropriez à Dieu, qu'on ne saurait ni toucher ni figurer, les trois dimensions des corps, la largeur en Dieu sera la protection immense dont il couvre toutes les créatures ; la longueur, c'est sa force qui s'étend par delà les mondes ; et la profondeur, c'est le mystère de son obscurité incompréhensible à tous les êtres. Mais si je m'arrêtais à l'explication de ces diverses formes et apparences, je vous jetterais dans l'illusion, mêlant en un même traité les noms divins empruntés aux choses intellectuelles avec les noms dérivés de symboles matériels, et dont j'ai parlé dans un livre spécial. Seulement il faut observer ici que cette diversité qu'on attribue à Dieu n'implique aucune altération de son immuable identité, mais désigne la multiplication de ses œuvres dans l'unité, et la simplicité de tous les actes de sa puissance féconde.

VI. Si l'on attribue à Dieu la similitude dans le même sens que l'identité, et parce que dans son unité indivisible il est toujours parfaitement semblable à lui-même, nous sommes loin d'improuver cette dénomination; mais, considéré dans son essence, les théologiens affirment que Dieu n'est semblable à aucun être; seulement il se fait semblable quiconque aspire à lui et imite, selon qu'il lui est possible, la perfection qui surpasse tout être et toute intelligence. Telle est la force de cette noble similitude, qu'elle incline toutes les créatures vers Dieu comme vers leur cause; c'est pourquoi il faut dire que toutes ressemblent à Dieu, parce qu'elles sont faites à son image et à sa ressemblance, et non pas que Dieu soit semblable à elles, comme on ne dit pas que l'homme soit semblable à son portrait. Ainsi, il est possible que des choses de même ordre se ressemblent les unes aux autres; il est possible qu'entre elles se trouve une similitude réciproque, fondée sur une forme préexistante qu'elles reproduisent également. Mais cette réciprocité ne saurait avoir lieu entre la cause et les effets : car celle-là s'étend plus loin que ceux-ci, et Dieu ne s'épuise pas en communiquant la similitude à tel ou tel objet; mais il la crée en tous les êtres où elle se trouve; il produit la participation de la similitude : c'est un vestige de la similitude divine qui reluit en toutes les créatures et détermine leur admirable union.

VII. Mais à quoi bon insister sur ce point, quand l'Écriture elle-même attribue à Dieu la dissemblance, et affirme qu'il ne peut être comparé à aucune chose, qu'il diffère de tout, et, ce qui est plus étrange, que rien absolument ne lui est semblable? Néanmoins ceci n'est pas contraire à ce qui a été dit plus haut touchant la similitude : car les mêmes choses sont semblables, et tout à la fois dissemblables à Dieu : semblables, en ce qu'elles imitent jusqu'à un certain point

l'inimitable perfection; dissemblables, en ce qu'elles sont les effets bornés d'une cause infinie, et ainsi s'en trouvent éloignés à une inappréciable distance.

VIII. Que signifie le repos et l'immobilité divine, sinon que Dieu demeure en lui, et garde, parmi le calme d'une stabilité parfaite, l'identité de son être; que ses opérations sont les mêmes et s'exercent sur un même objet, et de la même sorte; et qu'il est absolument immuable, ne trouvant en lui aucun principe de variation, ni hors de lui aucune cause de changement? Et ceci doit se prendre dans un sens transcendant; car Dieu, supérieur à toute stabilité et permanence, crée en tous les êtres la permanence et la stabilité; et c'est en lui que tous sont contenus, et par lui qu'ils conservent, avec une pleine sécurité, la possession de leurs biens propres.

IX. Ensuite quand les écrivains sacrés enseignent que l'immuable se meut et pénètre toutes choses, ne peut-on pas appliquer heureusement à Dieu cette manière de dire? car il faut croire pieusement que le mouvement ici ne consiste pas en ce que Dieu se déplace, s'altère, se modifie ou change; et qu'il ne s'agit pas d'un mouvement local qui s'accomplirait en ligne droite circulaire, ou oblique; et que ce mouvement ne ressemble pas à celui des esprits, des animaux et des différents êtres de la nature. Mais on veut dire seulement que Dieu crée toutes choses, et les maintient, et veille avec protection sur elles; et qu'il leur est présent, et les embrasse d'une invincible étreinte, et les couvre de la sollicitude de son active providence. Bien plus, dans un sens mystique, on peut attribuer le mouvement à notre Dieu immuable. Ainsi le mouvement en ligne droite marquerait la force invincible, le développement régulier et inaltérable des opérations de Dieu et l'acte par lequel il a créé l'univers. Le mouvement oblique serait un symbole des continuelles productions et de

la stabilité féconde de Dieu. Par le mouvement circulaire on entendrait l'identité de Dieu, et l'immensité par laquelle il embrasse les milieux et les extrêmes, qui se trouvent comme enveloppés l'un dans l'autre, et la force par laquelle il attire à lui toutes ses créatures.

X. Si l'on veut encore nommer égalité ce que les Écritures appellent identité et justice, on dira très bien qu'il y a égalité en Dieu, non seulement parce qu'il est parfaitement simple et immuable, mais encore parce qu'il s'incline vers toutes choses, et les pénètre également; et parce que, souverain auteur de l'égalité essentielle, il fait que tous les êtres s'influencent mutuellement avec une constante harmonie, et participent à lui en proportion de leur capacité naturelle, et reçoivent les dons divins, selon leur mérite respectif: et parce qu'en vertu de sa force infinie, d'où émane toute égalité, il possède éternellement, en l'unité de son essence, et d'une manière suréminente, cette égalité qui se trouve dans les purs esprits, dans les êtres doués de raison ou de sentiment, dans les substances inanimées, dans la nature universelle, dans les créatures libres.

CHAPITRE X

DU DOMINATEUR SUPRÊME ET DE L'ANCIEN DES JOURS; OU L'ON TRAITE AUSSI DE L'ÉTERNITÉ ET DU TEMPS.

Argument. — I. L'on explique pourquoi Dieu est nommé dominateur, II. et ancien des jours. III. Ce que sont le temps et l'éternité.

I. Parmi les noms que l'on donne à Dieu, expliquons maintenant ceux de dominateur suprême et d'ancien des jours. On l'appelle dominateur, parce qu'il est l'immuable base qui contient et environne toutes choses, et les fixe, les affermit, les étreint, et en fait un tout indissoluble; parce qu'il est comme la source immensément féconde d'où procède l'univers; parce qu'il attire tout à lui, comme à un centre puissant; et qu'ainsi, par sa force invincible, il maintient tous les êtres réunis en lui-même, et les protège par une sorte d'inexprimable embrassement, et ne permet pas que s'échappant de son sein, où est la stabilité, ils aillent se précipiter dans le néant. Dieu est encore nommé dominateur, parce qu'il commande à tous les mondes, et les régit avec une pleine et forte indépendance; et parce qu'il est l'objet du désir et de l'amour universels, et que toutes choses subissent son joug par une naturelle inclination, et tendent instinctivement vers lui, attirées par les charmes puissants de son indomptable et suave amour.

II. Dieu est nommé l'ancien des jours, parce que toutes choses trouvent en lui leur durée et leur temps et qu'il précède les jours et le temps et la durée. Et quand on dit de Dieu qu'il est le temps, les jours, les saisons, la perpétuité, ces paroles doivent être prises dans un sens convenable; elles signifient qu'il est exempt de variation, et inébranlable en tous ses mouvements, et se meut incessamment sans sortir de lui-même; et qu'il est l'auteur de la durée, du temps, et des jours. Voilà pourquoi, dans les apparitions saintes dont furent honorés les prophètes, Dieu prend tantôt la figure d'un vieillard, tantôt celle d'un jeune homme, indiquant par la première qu'il est antique, et existe dès le commencement, et par la seconde qu'il ne vieillit pas; ou par l'une et l'autre, considérées ensemble, qu'il est présent à toutes les créatures depuis leur origine jusqu'à l'heure présente. Ou bien encore, selon les enseignements de notre initiateur, cette double forme révèle l'antiquité de Dieu; la première représente l'antériorité, et la seconde est un symbole de la priorité numérique; car l'unité, et ce qui s'en rapproche, précède ce qui s'en éloigne davantage.

III. Je crois qu'il importe d'examiner ce que les Écritures entendent par ces mots de temps et d'éternité. Car elles attribuent non seulement l'éternité à ce qui n'a ni commencement, ni origine quelconque, mais encore à ce qui est incorruptible, immortel, et ne connaît ni changement, ni altération, comme lorsqu'il est dit : Levez-vous, portes éternelles (1), ou autres choses semblables. Souvent aussi on décore du nom d'éternité les choses anciennes, et l'on nomme également éternité la complète durée des siècles, parce que le propre de l'éternité c'est d'être antique, immuable, et de

(1) Ps. 23,.7

Temps = Être
Durée
Temps

3. Jours — multiple
Temps — unité dans le m[...]
Durée — absence de parti[...]

mesurer la totalité de l'être. Le temps est la mesure de ce qui est soumis aux conditions de la naissance et de la corruption, de ce qui se modifie et s'altère : voilà pourquoi, d'après les divins oracles, nous qui, en ce monde, sommes circonscrits par le temps, nous deviendrons éternels, lorsqu'il nous sera donné d'entrer dans les siècles incorruptibles, et immuables. Parfois enfin on parle d'une éternité qui finit et d'un temps éternel; néanmoins nous savons que les saintes Lettres réservent plus particulièrement le mot d'éternité pour les choses qui sont véritablement, et appliquent le mot de temps aux choses qui passent. Il ne faut donc pas imaginer que ce qui est nommé perpétuel soit réellement coéternel à Dieu qui précède tous les siècles; mais, suivant avec fidélité la parole sacrée, nous donnerons à ces expressions de temps et d'éternité le sens qu'elle y attache elle-même; et nous dirons que les choses qui tiennent le milieu entre ce qui est véritablement et ce qui passe, participent à la fois de l'éternité et du temps. Ainsi Dieu est nommé perpétuité et temps, parce qu'il est l'auteur du temps et de la perpétuité; ancien des jours, parce qu'il précède et dépasse le temps, et change les temps et les saisons; antérieur aux siècles, parce qu'il était avant qu'ils ne fussent, et que son règne est le règne de tous les siècles. Amen!

ps	indivisé	divisible	homogènes
s	"	"	hétérogènes
ons	"	"	
tuité	"	indivisible	

CHAPITRE XI

DE LA PAIX, ET CE QUE SIGNIFIENT CES MOTS : D'ÊTRE EN SOI, DE VIE EN SOI, DE PUISSANCE EN SOI, ET AUTRES SEMBLABLES

ARGUMENT. — I. La paix divine concilie et unit les êtres ; et il résulte de cette harmonie une sorte de merveilleux silence. II. Dieu a créé la paix et toutes les choses qui en jouissent. III. Il la maintient merveilleusement parmi la foule immense des êtres doués de propriétés contraires. IV. Même la paix existe dans les choses douées d'un éternel mouvement ; V. et rien n'est étranger à ce doux bienfait. VI. On peut dire avec justesse, mais en considérant les choses sous un différent rapport, que Dieu est vie, sagesse, bonté essentielle, et créateur de la vie, de la sagesse et de la bonté essentielles.

I. Et maintenant honorons par la louange de ses œuvres harmoniques la paix divine, qui préside à toute alliance. Car c'est elle qui unit les êtres ; qui les concilie, et produit entre eux une parfaite concorde ; aussi tous la désirent, et elle ramène à l'unité leur multitude si diversifiée, et combinant leurs forces naturellement opposées, place l'univers dans un état de régularité paisible. C'est par leur participation à la paix divine, que les premiers d'entre les esprits conciliateurs sont unis avec eux-mêmes d'abord, puis les uns avec les autres, enfin avec le souverain auteur de la paix universelle ; et que par un effet ultérieur, ils unissent les natures subal-

Tranquillitas ordinis pax.

ternes avec eux-mêmes, et entre elles, et avec la cause unique de l'harmonie générale. Car ce principe parfait, étendant à toutes les créatures son action indivisible, les distingue, les limite, les maintient, et enveloppe comme par des liens puissants la collection totale de ces substances diverses; et il ne permet pas qu'elles brisent leur union et se dispersent à l'infini et se résolvent sans fin, déchues de tout ordre, de toute stabilité, séparées de Dieu, en guerre avec elles-mêmes, et confondues les unes avec les autres dans un trouble immense.

Mais qu'est-ce que cette paix et ce divin calme, que le saint personnage ~~Justus~~ appelle silence, et immobilité merveilleusement active; comment Dieu demeure dans le repos et le silence; comment il vit par lui-même et en lui-même, et se pénètre intimement et tout entier; comment, soit qu'il entre en lui-même, soit qu'il se multiplie en ses œuvres, il ne déchoit pas de son unité parfaite, mais au contraire, en vertu de cette unité sublime qui n'a pas d'égale, s'incline vers toutes les créatures, sans sortir de son propre fonds : voilà ce qu'il n'est ni permis, ni possible à aucun être de dire, ni de comprendre. Ainsi, proclamant que la paix divine est ineffable et incompréhensible, puisqu'elle surpasse toutes choses, nous considérerons seulement ses diverses participations que l'esprit embrasse et que le langage explique, autant toutefois que le peuvent des hommes, et surtout des hommes aussi grandement inférieurs que nous.

II. Disons donc d'abord que Dieu produit la raison essentielle de toute paix, et la paix, soit dans l'univers entier, soit dans chaque individu; et que rapprochant l'une de l'autre les diverses substances, il les réunit sans les altérer, tellement que dans cette alliance où il n'y a ni séparation, ni intervalle, elles se maintiennent dans l'intégrité de leur propre espèce,

Idem velle idem nolle ea amicitia.

Multiplicare – Praesentia Essentiae
Ordinare – Scientiae

et ne sont point dénaturées par le mélange des contraires; et que rien ne trouble ni leur concert unanime, ni la pureté de leur essence particulière. Il faut donc contempler cette pacifique harmonie dans la simplicité parfaite de son principe, qui les unit à lui d'abord, puis avec elles-mêmes, enfin toutes ensemble, et qui les étreignant dans sa force, et les protégeant dans sa sagesse, les ordonne sans les confondre. C'est par lui que les esprits célestes se trouvent unis à leur propre entendement et aux objets de leur connaissance, et de là se plongent éperdument dans les incompréhensibles secrets. C'est par lui que les âmes raisonnables, rassemblant leurs raisonnements multiples qu'elles réduisent à l'unité d'un concept pur, et dégageant la vérité de tout ce qui est matériel et divisible, s'élèvent, en suivant cette route tracée pour leurs forces, jusqu'à cette union que la pensée ne saurait atteindre. Par lui encore, l'univers subsiste inaltérable dans le merveilleux ensemble de ses parties, et toutes choses, liées par des rapports harmonieux, forment un concert parfait, de sorte qu'elles sont rapprochées sans confusion et maintenues sans séparation. Car de cette sublime et universelle cause, la paix descend sur toutes les créatures, leur est présente, et les pénètre en gardant la simplicité et la pureté de sa force, elle les ordonne, elle rapproche les extrêmes à l'aide des milieux, et les unit ainsi comme par les liens d'une naturelle concorde; elle daigne appeler à sa participation les plus viles substances de l'univers; elle fait que toutes choses conspirent à une sorte de fraternel accord par leur unité individuelle et leur identité, par leur commune réunion et assemblage. Et toutefois elle demeure indivisible, et sa simplicité est l'exemplaire où toutes choses se voient, et elle pénètre tout, sans sortir jamais de sa constante immutabilité. Car elle s'étend et se communique à tous les êtres, en la façon qui leur convient, et sa fécon-

dité paisible déborde en flots surabondants, et sa puissante unité se concentre tout en elle-même, et subsiste pleinement inaltérable.

III. Mais, dira-t-on, est-il vrai que toutes choses aspirent à la paix? Car il y en a plusieurs qui se plaisent dans la distinction et la diversité, et s'appliquent sans cesse à fuir le repos. Or, si en faisant cette objection, l'on veut entendre par distinction et diversité les propriétés des différents êtres, et exprimer que nul d'entre eux ne veut déchoir de sa nature, assurément nous n'irons pas rejeter une telle explication, mais nous remarquerons que cette tendance même est un désir de la paix. Car toutes choses ne demandent qu'à être en paix et en union avec elles-mêmes, et à conserver immuables et intacts leur essence et ce qui en dérive. Et chaque substance est maintenue dans l'intégrité de sa nature propre par la douce influence de cette paix parfaite qui gouverne l'univers; qui prévient la confusion et l'hostilité, et protège les êtres soit contre eux-mêmes, soit contre les autres; et qui les confirme dans la ferme et invincible puissance de garder leur paix et leur stabilité.

IV. Que si les choses mobiles, au lieu d'entrer en repos, cherchent à perpétuer leur mouvement naturel, cet effort même est un désir de la paix que Dieu a faite parmi la création, et qui empêche que les êtres ne viennent à déchoir d'eux-mêmes; qui conserve constantes et inaltérables en tous les êtres doués du mouvement l'aptitude qui le reçoit et la vie qui le transmet; et qui leur donne d'être en paix avec eux-mêmes, de rester invariables et d'accomplir leurs fonctions propres.

V. Si, au contraire, on prend cette diversité pour une déchéance de la paix, et si l'on veut conclure que toutes choses n'ambitionnent pas la paix, nous répondrons qu'il n'y

a rien absolument dans l'univers en quoi ne se trouve une certaine union ; car ce qui n'est ni stable, ni défini, ce qui n'a ni fixité, ni destination propre, n'existe réellement pas. Si l'on ajoute que la paix et ses doux charmes ont pour ennemis les hommes qui se plaisent dans les querelles et les emportements, dans les variations et les caprices, nous dirons qu'alors même ils suivent une impulsion qui ressemble au désir de la paix, et qu'agités en tous sens par des passions diverses, ils aspirent à les apaiser follement : car imaginant que la paix se rencontre en la pleine jouissance des biens passagers, ils se troublent de ne pouvoir conquérir les voluptés dont ils sont épris.

Mais que ne devrait-on pas dire de cette paix qui nous fut donnée en la charité de Jésus-Christ ? Car c'est par là que nous avons appris à n'être plus en guerre avec nous-mêmes, avec nos frères, avec les saints anges ; c'est par là au contraire qu'en leur société, et selon la mesure de nos forces, nous produisons des œuvres divines sous l'impulsion de Jésus qui opère tout en tous, et crée en nous une paix ineffable, prédestinée de toute éternité, et nous réconcilie avec lui dans l'Esprit et en lui-même et par lui avec le Père. Au reste, nous avons suffisamment traité de ces dons admirables dans nos Institutions théologiques, nous appuyant sur le témoignage des livres inspirés.

VI. Mais parce que vous m'avez écrit un jour, à dessein de savoir ce que j'entends par l'être en soi, la vie en soi, la sagesse en soi ; parce que je vous jette dans l'incertitude en affirmant tantôt que Dieu est la vie en soi, tantôt qu'il est le créateur de la vie en soi, j'ai cru, ô pieux ami, devoir résoudre un doute que j'ai fait naître. Et d'abord, pour répéter ce que j'ai mille fois avancé, il n'implique pas contradiction de dire que Dieu est la puissance essentielle, la vie

essentielle, et qu'il est aussi le créateur de la vie, de la paix de la puissance essentielles. Car dans le dernier cas, l'on désigne Dieu par les choses qui sont, et spécialement par les choses qui précèdent toutes les autres, parce qu'effectivement il a tout produit; dans le premier cas, Dieu est représenté comme surpassant, par son essence suréminente, toutes les choses qui sont et même celles qui préexistent à toutes les autres. Mais enfin qu'entendons-nous par l'être en soi, la vie en soi, et par ces principes absolus que l'on suppose créés par Dieu avant tout le reste? Or, notre assertion n'a rien d'ambigu; mais elle est exacte et s'explique avec facilité. Car nous n'admettons pas que l'être considéré absolument soit une substance divine, ou angélique, qui ait tout produit; celui-là seul qui l'emporte sur tout est le principe, la substance, la cause qui a créé toutes choses, même l'être en soi. Nous n'admettons pas que la vie émane de quelque divinité autre que le Dieu suprême, vivant principe de tout ce qui vit, et même de la vie en soi. En un mot, nous n'admettons pas que les choses aient pour principes et pour causes productrices ces êtres doués d'une existence propre, que quelques-uns ont nommés follement les dieux et les créateurs du monde, et qui, n'étant que chimères, n'ont pu assurément être l'objet d'une vraie science, ni pour la génération qui les inventa, ni pour les générations postérieures. Mais nous disons que l'être en soi, la vie en soi, la divinité en soi, si l'on considère ces choses en Dieu, et comme principes et sous le rapport de la causalité, sont l'unique et souverain principe, l'unique et souveraine cause de tout. Si on les considère comme participées par les êtres finis, et comme perfections que l'incommunicable essence de Dieu leur transmet, elles sont la production même de l'être, de la vie, de la déification; tellement que les choses, qui y participent selon leur capacité propre, sont

nommées avec vérité existantes, vivantes et divines. Et il en est de même des autres attributs. Voilà pourquoi l'on dit que le Dieu bon est l'auteur de ces formes, soit qu'on les examine en elles-mêmes, ou dans la totalité des êtres, ou dans les individus; l'auteur aussi des choses qui entrent en participation de ces formes, soit intégralement, soit partiellement. Mais est-il besoin de nous étendre plus longuement sur ce sujet, quand la plupart de nos pieux initiateurs enseignent que celui qui est par-dessus toute bonté, toute divinité, a créé la bonté même, la divinité même, et regardent ces formes essentielles comme un don qui procède de Dieu, et par lequel les choses sont constituées bonnes et divines, quand ils nomment beauté en soi cette émanation qui est l'essence de toute beauté soit générale, soit particulière et qui rend les choses ou totalement ou partiellement belles? Toutes ces locutions, et les locutions semblables qu'on emploie, ou qu'on peut employer, expriment les grâces providentielles qui brillent dans les créatures, et qui descendent avec richesse et à flots pressés du sein de Dieu, dont la nature reste incommunicable : tellement que la cause universelle dépasse excellemment toutes ses œuvres, et que, supérieur à toute substance et à toute nature, Dieu l'emporte de tout point sur toutes choses, quelle que soit leur substance et leur nature.

CHAPITRE XII

DU SAINT DES SAINTS; DU ROI DES ROIS; DU SEIGNEUR DES SEIGNEURS; DU DIEU DES DIEUX

Argument. — I. On peut citer encore une foule de noms appliques à Dieu; II. par exemple, la sainteté, l'empire lui sont attribués, III. et il y a un sens profond en toutes ces paroles. IV. On donne à Dieu le titre de Saint des saints à cause de la plénitude de sa sainteté.

I. Après avoir traité la question qui précède, dans des proportions bien convenables, je pense, louons celui auquel on peut appliquer toutes les qualifications honorables, comme Saint des saints, Roi des rois, et régnant éternellement et par delà tous les siècles; comme Seigneur des seigneurs, et Dieu des dieux. Et d'abord il faut expliquer ce que nous entendons par la sainteté même, par la royauté, la domination, la divinité, et ce que veulent marquer les Écritures, en employant ainsi ces noms redoublés.

II. Ainsi la sainteté, pour parler le langage des mortels, est une pureté exempte de tout crime, parfaite, et absolument sans tache. La royauté est la répartition des destinations diverses, des biens, des droits et des devoirs. La domination ne consiste pas seulement en une certaine excellence sur les choses inférieures, mais encore en une pleine et complète possession de ce qui est beau et bon, et dans une vraie et

inaltérable stabilité : aussi la racine des mots domination, dominateur, et seigneur, signifie-t-elle fixité et assurance. La divinité, c'est une pensée active qui promène son regard sur l'univers; qui, dans sa bonté providentielle, embrasse et contient toutes choses, et les remplit d'elle-même, et qui surpasse éminemment toutes les créatures, objets de sa sollicitude.

III. Or ces attributs divers conviennent dans un sens absolu à la cause universelle et transcendante; et l'on doit dire qu'elle est sainteté suréminente, domination parfaite, royauté souveraine, et divinité très pure. Car c'est en elle que subsistent, c'est de son unité et de sa plénitude que découlent la perfection et la gloire sans tache de toute pureté créée, et cette disposition, cet agencement des êtres qui exclut toute désharmonie, inégalité et disproportion; qui maintient toutes choses dans l'ordre, et imprime une direction salutaire à tout ce qui est digne de sa participation. Là encore préexiste, et de là émane toute domination, toute possession immuable des vrais biens, et toute bonté providentielle, s'appliquant à surveiller et à régir l'univers, et se donnant elle-même avec tendresse pour diviniser ceux qui la reçoivent.

IV. Mais parce que l'auteur de toutes choses les possède avec plénitude et dans un degré hautement supérieur, on le nomme Saint des saints, et on lui donne divers titres analogues, pour désigner sa causalité féconde et son excellence infinie. C'est comme si l'on disait : De même que les choses saintes et divines, et honorées de la domination et de la royauté, l'emportent sur les choses qui sont dépourvues de ces qualités; de même que les participations l'emportent sur les choses où elles brillent : ainsi l'être souverain surpasse tous les êtres; ainsi le principe essentiellement incommunicable surpasse et les participations et ceux qui les reçoivent. Or l'Écriture nomme saints, rois, seigneurs et dieux les ordres

supérieurs de chaque hiérarchie : à eux le don divin est communiqué dans sa simplicité pure; mais il se différencie, et contracte une sorte de multiplicité, en passant jusqu'aux rangs divers des ordres inférieurs : toutefois à l'imitation de la providence céleste, les premiers ramènent en eux à l'unité les distinctions de leurs subordonnés.

CHAPITRE XIII

DE LA PERFECTION ET DE L'UNITÉ

ARGUMENT. — I. On fait voir pourquoi Dieu est nommé parfait ; II. pourquoi il est nommé un. III. L'unité est au fond de toutes choses, parce qu'elles furent produites par le un. La trinité des personnes ne rompt pas l'unité en Dieu. IV. Épilogue.

I. Mais c'est assez sur ce point. Il nous reste, si vous le jugez convenable, à envisager la question sous sa face la plus complète : car la théologie affirme chaque chose séparément, et toutes choses ensemble du créateur souverain ; elle le nomme parfait et un.

Or Dieu est parfait, non seulement parce qu'il possède essentiellement la perfection, et qu'il trouve en lui, et en vertu de sa nature propre, sa forme immuable, et que tous ses attributs sont absolument parfaits ; mais encore parce que sa perfection dépasse celle de tous les êtres ; que tout ce qui est infini trouve en lui sa limite, tandis que lui-même ne connaît pas de bornes, et ne saurait être ni renfermé, ni contenu ; et qu'il s'étend à la fois à tout, et au delà de tout, par ses bienfaits inépuisables et ses opérations incessantes. On lui attribue encore la perfection, parce que toutes choses préexistent en lui, et parce que l'influence universelle et

inaltérable, les flots toujours féconds et abondants de sa libéralité communiquent la perfection à tout ce qui la possède, et façonnent toutes choses à l'image de la perfection suprême.

II. Dieu est nommé un, parce que dans l'excellence de sa singularité absolument indivisible, il comprend toutes choses, et que sans sortir de l'unité, il est le créateur de la multiplicité : car rien n'est dépourvu d'unité; mais comme tout nombre participe à l'unité, tellement qu'on dit une couple, une dizaine et une moitié, un tiers, un dixième, ainsi toutes choses, et chaque chose, et chaque partie d'une chose tiennent de l'unité; et ce n'est qu'en vertu de l'unité que tout subsiste. Et cette unité, principe des êtres, n'est pas portion d'un tout; mais, antérieure à toute universalité et multitude, elle a déterminé elle-même toute multitude et universalité. Car il n'y a pas de pluralité qui ne soit une par quelque endroit : ce qui est multiple en ses parties, est un dans sa totalité; ce qui est multiple en ses accidents est un dans sa substance; ce qui est multiple en nombre, ou par les facultés, est un par l'espèce; ce qui est multiple en ses espèces, est un par le genre; ce qui est multiple comme production, est un dans son principe. Et il n'y a rien qui n'entre en participation quelconque de cet un absolument indivisible, et renfermant dans sa simplicité parfaite chaque chose individuellement, et toutes choses ensemble, alors même qu'elles sont mutuellement opposées. La pluralité n'existerait pas sans la singularité ; mais la singularité peut exister sans la pluralité, comme l'unité précède tout nombre multiple. Et si vous considérez les diverses parties de l'univers comme unies de tout point entre elles, vous aurez alors l'unité dans la totalité.

III. Il faut remarquer de plus que les choses ne sont jamais réputées unies, qu'autant qu'elles présentent le caractère spé-

cifique d'une unité préconçue. Enfin on voit que l'unité est le principe élémentaire de tout; et si vous en faites abstraction, il n'y a plus ni totalité, ni partie, il n'y a plus rien : car toutes choses préexistent, et sont renfermées suréminemment dans l'unité.

Aussi la théologie, considérant la Trinité comme unique cause de tout, la désigne sous le nom d'unité; et elle enseigne qu'il n'y a qu'un seul Dieu Père, un seul Seigneur Jésus-Christ, un seul et même Esprit-Saint, dans la simplicité ineffable d'une même unité, où toutes choses préexistent merveilleusement, et sont rassemblées et unies sans division. C'est donc avec raison qu'on attribue et qu'on rapporte tout à cette nature auguste ; car elle a tout produit et tout ordonné ; en elle tout subsiste et se maintient; tout reçoit d'elle son complément, et tout se dirige vers elle. Et vous ne trouverez pas un seul être qui ne doive ce qu'il est, et sa perfection et sa permanence, à cette unité transcendante que nous reconnaissons en la Trinité sainte. En conséquence, il faut que, ramenés de la pluralité à l'unité par la vertu de la simplicité divine, nous donnions gloire spéciale à la Trinité et Unité céleste, comme à l'unique principe des choses, qui précède toute singularité et pluralité, toute partie et totalité, toute limite, et immensité, tout fini et infini ; qui constitue tous les êtres, et même la raison de l'être; qui, sans altération de son unité, produit chaque chose et la totalité des choses, coexistant, antérieur et supérieur à tout, l'emportant sur toute unité créée, dont il produit lui-même la forme essentielle : car l'unité qui apparaît dans les créatures, se conçoit comme nombre, et tout nombre participe à l'existence. Mais l'unité sur-essentielle détermine et la raison de l'unité et tout nombre créé ; et elle est le principe, la cause, la mesure et l'ordre de l'unité, du nombre et de tout ce qui existe. Et quoique l'on

approprie à la divinité qui dépasse toutes choses les noms d'Unité et de Trinité, toutefois cette Trinité et cette Unité ne peuvent être connues de nous, ni d'aucun être : mais afin de glorifier saintement cette essence indivisible et féconde, nous désignons par les noms divins de Trinité et d'Unité ce qui est plus sublime qu'aucun nom, plus sublime qu'aucune substance. Car il n'est ni unité, ni trinité; il n'est ni nombre, ni singularité, ni fécondité; il n'est ni aucune existence, ni aucune chose connue qui puisse dévoiler l'essence divine si excellemment élevée par-dessus toutes choses, dévoiler un mystère supérieur à toute raison, à toute intelligence : et Dieu ne se nomme pas, et ne s'explique pas; sa majesté est absolument inaccessible. Même si on l'appelle bon, ce n'est pas que ce titre soit parfaitement digne de lui; mais c'est que par le désir de concevoir et d'exprimer quelque pensée touchant cette ineffable nature, on lui consacre principalement la plus auguste de toutes les dominations. Ce langage est parfaitement conforme à celui des Écritures; et pourtant il est loin de reproduire toute la vérité. De là vient que les théologiens ont préféré s'élever à Dieu par la voie des locutions négatives; parce qu'ainsi l'âme se dégage des choses matérielles qui l'étreignent; qu'elle pénètre à travers les pures notions qu'on peut avoir de la divinité, et par delà lesquelles réside celui qui dépasse tout nom, toute raison, toute connaissance; et qu'enfin elle s'unit intimement à lui, autant qu'il peut se communiquer, et que nous sommes capables de le recevoir.

IV. Nous avons recueilli en ce discours, et expliqué de notre mieux, les noms divins purement intelligibles. Non seulement nous sommes resté au-dessous de la dignité d'un pareil sujet, car les anges mêmes pourraient en dire autant avec vérité; non seulement nous ne l'avons pas traité à la façon des anges, car les derniers d'entre eux l'emportent sur

nos plus excellents théologiens; non seulement les théologiens, et leurs studieux auditeurs, et leurs disciples nous surpasseraient; mais il s'en faut même beaucoup que nous ayons atteint à la hauteur de nos collègues. C'est pourquoi s'il y a de l'exactitude en notre langage, et si dans la mesure de nos forces, nous avons fourni quelque heureuse interprétation des noms divins, il faut en faire hommage à l'auteur de tous biens, qui donne d'abord la grâce de dire, et ensuite celle de bien dire. Si quelque point, analogue à ceux que nous avons discutés, se trouve omis, on doit supposer que nous l'éclaircirions par la même méthode que les précédents. Si, au contraire, nos expressions sont inexactes et nos développements imparfaits; et si nous nous sommes éloigné de la vérité en tout ou en partie, soyez assez bon pour redresser celui qui n'est pas dans l'ignorance volontaire, instruire celui qui a besoin d'apprendre, prêter secours à celui qui est débile, rendre à la santé celui qui ne prend pas plaisir à être malade. Soyez assez bon pour laisser venir jusqu'à moi ce que vous a donné la richesse infinie, soit que vous l'ayez trouvé en vous, soit que d'autres vous l'aient transmis. Qu'il ne vous soit pas fastidieux de faire du bien à votre ami : car, vous le voyez, je n'ai retenu captif en moi aucun des enseignements de la sainte tradition; mais je les ai communiqués dans toute leur pureté, et j'en ferai part encore soit à vous, soit à d'autres pieux personnages, autant que nous serons capables, moi d'en parler, et mes auditeurs de les entendre; et ainsi sera respectée la tradition, à moins qu'il ne m'arrive de comprendre, ou d'exprimer mal notre doctrine.

Mais, si Dieu le veut avoir pour agréable, que ces choses soient et restent dites. Nous terminons ici notre traité des noms intelligibles de Dieu, et, sous sa conduite, nous allons aborder la théologie mystique.

TRAITÉ

DE LA

THÉOLOGIE MYSTIQUE

ARGUMENT GÉNÉRAL DU LIVRE

La théologie mystique est la science expérimentale, affective, infuse de Dieu et des choses divines. En elle-même et dans ses moyens elle est surnaturelle; car ce n'est pas l'homme qui, de sa force propre, peut faire invasion dans le sanctuaire inaccessible de la Divinité : c'est Dieu, source de sagesse et de vie, qui laisse tomber sur l'homme les rayons de la vérité sacrée, le touche, l'enlève jusqu'au sein de ces splendeurs infinies que l'esprit ne comprend pas, mais que le cœur goûte, aime et révère. La prière seule, quand elle part de lèvres pures, peut incliner Dieu vers nous et nous mériter la participation aux dons célestes. Le but de la théologie mystique, comme de toute grâce divine, est de nous unir à Dieu, notre principe et notre fin : voilà pourquoi le premier devoir de quiconque aspire à cette science est de se purifier de toute souillure, de toute affection aux choses créées; de s'appliquer à la contemplation des adorables perfections de Dieu, et, autant qu'il est possible, d'exprimer en lui la vive image de celui qui, étant souverainement parfait, n'a pas dédaigné de se nommer notre modèle.

Quand l'âme, fidèle à sa vocation, atteint enfin Dieu par ce goût intime et ce sentiment ineffable que ceux-là peuvent apprécier, qui l'ont connu et expérimenté, alors elle se tient calme et paisible dans la suave union dont Dieu la gratifie. Rien ne saurait donner une idée de cet état : c'est la déification de la nature.

CHAPITRE PREMIER

CE QUE C'EST QUE L'OBSCURITÉ DIVINE

Argument.— I. Après une invocation à la Trinité, on fait voir qu'il est nécessaire de s'abdiquer soi-même pour arriver à la contemplation mystique; II. qu'on peut tout nier et tout affirmer de Dieu. III. Ce que c'est que la divine obscurité, et comment on y pénètre.

I. Trinité suprà-essentielle, très divine, souverainement bonne, guide des chrétiens dans la sagesse sacrée, conduisez-nous à cette sublime hauteur des Écritures, qui échappe à toute démonstration et surpasse toute lumière. Là, sans voiles, en eux-mêmes et dans leur immutabilité, les mystères de la théologie apparaissent parmi l'obscurité très lumineuse d'un silence plein d'enseignements profonds : obscurité merveilleuse qui rayonne en splendides éclairs, et qui, ne pouvant être ni vue ni saisie, inonde de la beauté de ses feux les esprits saintement aveuglés. Telle est la prière que je fais. Pour vous, ô bien-aimé Timothée, exercez-vous sans relâche aux contemplations mystiques; laissez de côté les sens et les opérations de l'entendement, tout ce qui est matériel et intellectuel, toutes les choses qui sont et celles qui ne sont pas, et d'un essor surnaturel, allez vous unir, aussi intimement qu'il est possible, à celui qui est élevé par delà toute essence et toute notion. Car c'est par ce sincère, spontané et total

abandon de vous-même et de toutes choses, que libre et dégagé d'entraves, vous vous précipiterez dans l'éclat mystérieux de la divine obscurité.

II. Veillez à ce que ces choses ne soient pas entendues par les indignes : je veux parler de ceux qui se fixent dans la créature, qui n'imaginent au-dessus du monde de la nature aucune réalité supérieure, et qui estiment pouvoir connaître par la force de leur propre esprit celui qui a pris les ténèbres pour retraite (1). Mais si la doctrine des divins mystères dépasse la portée de ces hommes, que dira-t-on des profanes qui désignent la cause sublime de tout précisément par les plus viles substances de l'univers, et soutiennent qu'elle n'a rien de plus excellent que ces simulacres impies et de formes multiples que leurs mains ont façonnés? tandis qu'on doit lui attribuer et affirmer d'elle ce qu'il y a de positif dans les êtres, puisqu'elle en est la cause; ou mieux encore, le nier radicalement, puisqu'elle leur est infiniment supérieure ; tandis encore qu'ici la négation ne contredit pas l'affirmation, et que cette nature suprême s'élève au-dessus de tout, au-dessus de toute négation comme de toute affirmation.

III. C'est en ce sens que le divin apôtre Barthélemi disait que la théologie est tout ensemble développée et briève, l'Évangile ample, abondant et néanmoins concis. Par là il me semble avoir excellemment compris que la bienfaisante cause de tout s'exprime en de nombreuses et en de courtes paroles, s'exprime même sans discours, n'y ayant pour elle ni discours ni pensée, parce qu'elle est essentiellement supérieure au reste des êtres, et qu'elle se manifeste dans sa vérité et sans voile à ceux-là seuls qui traversent le monde matériel et intellectuel, franchissent les hauteurs de la plus sublime sainteté,

(1) Ps., 17, 13.

et, laissant de côté désormais toute lumière, tout accent mystérieux, toute parole qui vient du ciel, se plongent dans les ténèbres où habitent, comme dit l'Écriture, celui qui règne sur l'univers (1). Et ici l'on peut observer qu'il fut enjoint au divin Moïse de se purifier d'abord (2) et de se séparer ainsi des profanes; que, la purification achevée, il entendit les sons variés des trompettes, et vit divers feux qui s'épanouissaient en purs et innombrables rayons; et qu'enfin, laissant la multitude, il monta en la société de quelques prêtres choisis jusqu'au sommet de la montagne sainte. Toutefois, il ne jouit pas encore de la familiarité de Dieu; seulement il contemple non pas la divinité qui est invisible, mais le lieu où elle apparaît (3). Ceci veut faire entendre, à mon avis, que les choses les plus divines et les plus élevées qu'il nous soit donné de voir et de connaître sont, en quelque sorte, l'expression symbolique de tout ce que renferme la souveraine nature de Dieu : expression qui nous révèle la présence de celui qui échappe à toute pensée et qui siège par delà les hauteurs du céleste séjour. Alors, délivrée du monde sensible et du monde intellectuel, l'âme entre dans la mystérieuse obscurité d'une sainte ignorance, et, renonçant à toute donnée scientifique, elle se perd en celui qui ne peut être ni vu ni saisi; tout entière à ce souverain objet, sans appartenir à elle-même ni à d'autres; unie à l'inconnu par la plus noble portion d'elle-même, et en raison de son renoncement à la science; enfin puisant dans cette ignorance absolue une connaissance que l'entendement ne saurait conquérir.

(1) Ps.. 96, 2. — (2) Exod., 19., — (3) Ibid., 33.

CHAPITRE II

COMME IL FAUT S'UNIR ET PAYER TRIBUT DE LOUANGES AU CRÉATEUR ET SOUVERAIN MAITRE DE TOUTES CHOSES

Argument. — On exprime le désir d'être admis dans l'obscurité divine, de connaître Dieu par cet acte de sublime ignorance, qui consiste à savoir que Dieu n'est absolument rien de tout ce qui est.

Nous ambitionnons d'entrer dans cette obscurité translumineuse, et de voir et de connaître précisément, par l'effet de notre aveuglement et de notre ignorance mystique, celui qui échappe à toute contemplation et à toute connaissance. Car c'est véritablement voir et connaître, c'est louer l'infini d'une façon suréminente, de dire qu'il n'est rien de ce qui existe. Ainsi, celui qui façonne de la matière brute en une noble image, enlève les parties extérieures qui dérobaient la vue des formes internes, et dégage la beauté latente par le seul fait de ce retranchement. Mais je pense qu'on doit suivre une voie toute différente, selon qu'on parle de Dieu par affirmation ou par négation. Pour les affirmations, débutant par les plus sublimes, puis descendant peu à peu, nous sommes arrivé jusqu'aux plus humbles. Ici, au contraire, nous partons des négations les plus modérées pour monter aux plus fortes; et nous osons tout nier de Dieu, afin de pénétrer dans cette

sublime ignorance, qui nous est voilée par ce que nous connaissons du reste des êtres, et de contempler cette surnaturelle obscurité, qui est dissimulée à nos regards par ce que nous trouvons de lumineux dans le reste des êtres.

CHAPITRE III

QUELLES AFFIRMATIONS ET QUELLES NÉGATIONS CONVIENNENT A LA DIVINITÉ

Argument. — L'auteur rappelle qu'il a expliqué dans les Institutions théologiques ce qui concerne l'unité de nature et la trinité des personnes en Dieu; qu'il a traité dans le Livre des Noms divins ce qui regarde les divers attributs de la divinité; qu'il a dans la Théologie symbolique rendu raison des figures sensibles qu'on prête métaphoriquement à Dieu, et qu'ainsi il sera brief dans le présent écrit. Il enseigne comment on procède dans les affirmations et négations qu'on emploie dans la théologie.

Dans notre livre des Institutions théologiques, nous avons traité des principales affirmations qui conviennent à la divinité. Nous avons dit que Dieu très bon a une nature unique et une triple personnalité; ce qu'est en lui la paternité, et la filiation, et ce que signifie le nom du Saint-Esprit; comment du cœur de Dieu, source immatérielle et indivisible, ont jailli des lumières pleines de suave bonté, et comment ces douces émanations ne se séparent pas de leur principe, persévèrent dans leur identité personnelle, et demeurent l'une en l'autre, par une manière d'être aussi éternelle que leur éternelle production; que le suprême Seigneur Jésus a réellement et substantiellement pris la nature humaine; enfin tout ce que nos Écritures enseignent et que l'on a pu lire dans

l'ouvrage cité. Dans le traité des Noms divins, nous avons expliqué pourquoi Dieu se nomme bon; pourquoi il se nomme l'être, la vie, la sagesse, la force; pourquoi il reçoit une foule d'autres qualifications analogues. Dans la Théologie symbolique, on a vu comment les choses divines portent des noms empruntés aux choses sensibles; comment Dieu a forme et figure, membres et organes; comment il habite des lieux et revêt des ornements; pourquoi enfin on lui prête du courage, des tristesses et de la colère, les transports de l'ivresse, des serments et des malédictions, et le sommeil et le réveil, et les autres symboles et pieuses images sous lesquels nous est représentée la divinité.

Or, vous aurez remarqué, je pense, que nos locutions sont d'autant plus abondantes qu'elles conviennent moins à Dieu : c'est pour cela que nous avons dû être plus bref dans les Institutions théologiques et dans l'explication des Noms divins que dans la Théologie symbolique. Car à mesure que l'homme s'élève vers les cieux, le coup d'œil qu'il jette sur le monde spirituel se simplifie, et ses discours s'abrègent : comme aussi en pénétrant dans l'obscurité mystique, non seulement nos paroles seront plus concises, mais le langage, mais la pensée même nous feront défaut. Ainsi dans les traités antérieurs, procédant de haut en bas, notre discours allait s'étendant en proportion de la hauteur d'où il descendait ; ici au contraire, procédant de bas en haut, il devra se raccourcir en s'élevant, et parvenu au dernier terme il cessera tout à fait et s'ira confondre avec l'ineffable.

Mais vous me demanderez sans doute d'où vient qu'en faisant des affirmations sur Dieu, nous débutons par les plus sublimes et qu'en faisant des négations, nous commençons par les plus humbles ? C'est que, voulant affirmer la chose qui est au-dessus de toute affirmation, ce qui a plus d'affinité avec elle

devait être émis d'abord comme assertion fondamentale des assertions ultérieures; et voulant nier une chose qui est au-dessus de toute négation, ce qui a moins de conformité avec elle devait être éliminé en premier lieu. Car ne dira-t-on pas que Dieu est vie et bonté, avant de dire qu'il est ou air ou pierre ? Et ne dira-t-on pas que Dieu ni ne s'enivre, ni ne s'emporte, avant de dire qu'on ne peut ni le nommer, ni le comprendre ?

CHAPITRE IV

QUE LE SUPRÊME AUTEUR DES CHOSES SENSIBLES N'EST ABSOLUMENT RIEN DE TOUT CE QUI TOMBE SOUS LES SENS

Argument. — On donne quelques exemples de théologie négative, et l'on montre que rien de ce qui est sensible ne convient à Dieu.

Voici donc ce que nous disons touchant la cause de tous les êtres, et qui est si élevée au-dessus d'eux : elle n'est pas dépourvue d'existence, ni de vie, ni de raison, ni d'entendement; elle n'est point un corps; elle n'a ni figure, ni forme, ni qualité, ni quantité, ni grosseur; elle n'occupe aucun lieu, et n'est point visible, et n'a pas le sens du toucher; elle n'a pas de sensibilité et ne tombe point sous les sens; on ne trouve jamais en elle le désordre et le trouble qui naissent des passions grossières, ni cette faiblesse que déterminent les accidents matériels; elle n'est pas indigente de lumière; elle n'éprouve pas de changement, de corruption, de partage, de disette ou de ruine; enfin, ni elle n'est, ni elle ne possède rien de corporel.

CHAPITRE V

QUE LE SUPRÊME AUTEUR DES CHOSES INTELLIGIBLES N'EST ABSOLUMENT RIEN DE CE QUI SE CONÇOIT PAR L'ENTENDEMENT

Argument. — On enseigne que Dieu n'est rien de ce que nous connaissons, mais qu'il surpasse tout ce qui, en quelque façon que ce soit. peut être perçu par notre entendement.

Voici encore ce que nous disons en élevant notre langage : Dieu n'est ni âme, ni intelligence; il n'a ni imagination, ni opinion, ni raison, ni entendement; il n'est point parole ou pensée, et il ne peut être ni nommé, ni compris : il n'est pas nombre, ni ordre; grandeur, ni petitesse; égalité, ni inégalité; similitude, ni dissemblance. Il n'est pas immobile, pas en mouvement, pas en repos. Il n'a pas la puissance, et n'est ni puissance ni lumière. Il ne vit point, il n'est point la vie. Il n'est ni essence, ni éternité, ni temps. Il n'y a pas en lui perception. Il n'est pas science, vérité, empire, sagesse; il n'est ni un, ni unité, ni divinité, ni bonté. Il n'est pas esprit, comme nous connaissons les esprits; il n'est pas filiation, ou paternité, ni aucune des choses qui puissent être comprises par nous, ou par d'autres. Il n'est rien de ce qui n'est pas, rien même de ce qui est. Nulle des choses qui existent ne le connaît tel qu'il est, et il ne connaît aucune des choses

qui existent, telle qu'elle est. Il n'y a en lui ni parole, ni nom, ni science; il n'est point ténèbres, ni lumière; erreur, ni vérité. On ne doit faire de lui ni affirmation, ni négation absolue ; et en affirmant, ou en niant les choses qui lui sont inférieures, nous ne saurions l'affirmer ou le nier lui-même, parce que cette parfaite et unique cause des êtres surpasse toutes les affirmations, et que celui qui est pleinement indépendant, et supérieur au reste des êtres, surpasse toutes nos négations.

FIN DE LA THÉOLOGIE MYSTIQUE

LETTRES

DE

SAINT DENYS L'ARÉOPAGITE

LETTRE PREMIÈRE

A CAIUS, THÉRAPEUTE

ARGUMENT. — L'ignorance dont il est question dans le Traité de la Théologie mystique, n'est point la privation, mais bien plutôt l'excès, la sublimité de la connaissance, qui n'est jamais qu'imparfaite quand elle nous vient par les créatures.

Les ténèbres se dissipent devant la lumière, surtout devant une abondante lumière; l'ignorance se corrige par les connaissances, surtout par des connaissances variées. Il n'en est pas ainsi de l'ignorance mystique, qui n'est point une privation, mais une supériorité de science. Dites donc, et c'est vrai, que la lumière réelle n'est point aperçue de ceux qui en jouissent, et que l'ignorance qui est selon Dieu ne va pas avec la connaissance des créatures. Ainsi ces sublimes ténèbres sont

inaccessibles à toute lumière, et elles éclipsent toute science. Et si, en voyant Dieu, on comprend ce que l'on voit, ce n'est pas Dieu qu'on a contemplé, mais bien quelqu'une des choses qui sont de lui, et que nous pouvons connaître. Pour lui, supérieur à tout entendement, à toute existence, il subsiste suréminemment, et il est connu d'une manière transcendante, par cela même qu'il ne subsiste pas, et qu'on ne le connaît pas. Et cette absolue et heureuse ignorance constitue précisément la science de celui qui surpasse tous les objets de la science humaine.

LETTRE DEUXIÈME

AU MÊME CAIUS

ARGUMENT. — On explique en quel sens Dieu est supérieur au principe même de la divinité et de la bonté participées par les créatures.

Est-il vrai que l'être suprême soit supérieur au principe même de la divinité, au principe même de la bonté ? Oui, si par divinité et bonté vous entendez la grâce de ce don merveilleux qui nous bonifie et nous divinise, et cette sublime imitation du type souverainement divin et souverainement bon, par laquelle nous devenons à notre tour bons et divins. Car, si cette grâce est réellement pour l'homme un principe de déification et d'amélioration, sans doute le principe radical de tout principe l'emportera sur la divinité et la bonté par lesquelles, ainsi qu'il a été dit, nous sommes déifiés et rendus bons; sans doute encore, parce qu'il est inimitable et n'a pas de manière d'être, il l'emportera sur les imitations et manières d'être des créatures, et sur ceux qui le copient et participent de lui.

LETTRE TROISIÈME

AU MÊME CAIUS

ARGUMENT. — De la signification du mot *soudainement* dans ce passage du prophète Malachie, chap. 3, v. I : Et *statim* veniet ad templum.

En général, le mot *soudainement* s'applique à ce qui arrive contre toute attente, et qui, du sein de l'obscurité, se produit au grand jour. Quand les Écritures emploient ce mot en parlant de l'incarnation de Jésus-Christ (1), elles veulent, à mon avis, faire entendre que notre incompréhensible Seigneur, en prenant la nature humaine, est sorti de son secret, pour se révéler à nos yeux. Non pas qu'il cesse d'être caché après cette manifestation, ou, pour m'exprimer d'une façon plus divine, dans cette manifestation même : car ce mystère demeure scellé, sans que nul discours, sans que nul entendement le divulgue. La parole le nomme, mais ne l'explique point ; la pensée le conçoit, mais ne le connaît pas

(1) Malach., 3, 1.

LETTRE QUATRIÈME

AU MÊME CAIUS

Argument. — Que Jésus-Christ est vraiment homme, parce que, Dieu, il a daigné prendre le vêtement de notre humanité.

Vous demandez comment Jésus-Christ, qui est supérieur à tous les êtres, se trouve naturellement rangé parmi les hommes? Car en le nommant homme ici, on ne veut pas seulement dire qu'il soit le créateur de l'humanité, mais encore qu'il possède en réalité tout ce qui constitue essentiellement notre nature.

Je réponds que l'on ne circonscrit pas le Seigneur dans les limites de l'humanité : en effet, ce n'est pas un pur homme, puisque, comme tel, il ne serait plus l'infini; mais véritablement homme, et épris d'une immense charité pour les hommes, au-dessus d'eux et comme eux tous ensemble, il a daigné revêtir sa majesté de la nature même de l'homme. Et néanmoins éternellement parfait, il jouit avec plénitude et dans une infinie abondance de son être infini; de sorte qu'en s'abaissant jusqu'à notre substance, il lui a communiqué la supériorité de son être, et qu'il a fait les actions humaines d'une façon surhumaine. Ceci paraît en ce qu'une Vierge l'enfanta miraculeusement, et en ce que l'eau s'affermit sous

ses pieds de chair et soutint le poids de son corps, devenue tout à coup ferme et stable par une force surnaturelle. Il y aurait à raconter encore une foule d'autres merveilles; et quiconque les considère d'un œil pieux comprendra admirablement que les affirmations dont la sainte humanité de Jésus-Christ est l'objet ont toute l'excellence et la valeur des négations les plus formelles. Car, pour m'exprimer d'un seul mot, on peut dire qu'il n'était point un homme, non pas qu'il n'eût notre nature, mais parce que, placé au-dessus de l'humanité , il se fit réellement homme comme nous, homme supérieur à nous. Au reste, il accomplit les œuvres divines non seulement comme Dieu, et les actions humaines non seulement comme homme ; mais Dieu et homme tout ensemble, il fit connaître au monde un mode d'agir nouveau, l'opération théandrique.

LETTRE CINQUIÈME

A DOROTHÉE, DIACRE

Argument. — De l'obscurité divine dont il est parlé au livre de la Théologie mystique.

L'obscurité divine n'est autre chose que cette inaccessible lumière dans laquelle il est dit que le Seigneur habite (1). Bien qu'elle soit invisible. à raison de ses splendeurs éblouissantes, et inabordable, à cause de l'abondance de sa surnaturelle clarté, néanmoins, quiconque a mérité de voir et de connaître Dieu, repose en elle, et, par cela même qu'il ne voit ni ne connaît, il est véritablement en celui qui surpasse toute vue et toute connaissance; il sait seulement que la divinité s'élève par delà le monde matériel et intelligible, et il répète avec le prophète : Vous pénétrez ce qui est en moi d'une manière admirable, et votre science est si élevée que je ne pourrai jamais l'atteindre (2). Ainsi est-il écrit que le divin apôtre Paul connut la divinité, quand il dit qu'elle échappe à toute pensée et à toute science : c'est pourquoi il proclame que ses voies sont impénétrables et ses jugements incompréhensibles (3); que ses dons sont ineffables, et que sa paix

(1) I. Timot., 6, 16. — (2) Ps., 138, 6. — (3) Rom., 11, 33.

surpasse tout entendement (1); car il avait trouvé celui qui est supérieur à tout, et il savait d'une science transcendante que, souverain auteur de toutes choses, Dieu est aussi par dessus toutes choses.

(1) Phil., 4, 7.

LETTRE SIXIÈME

A SOSIPATRE, PRÊTRE

Argument. — On conseille à Sosipatre de s'appliquer plutôt à établir la vérité qu'à réfuter les opinions erronées.

Ne regardez pas comme une victoire, mon cher Sosipatre, les invectives contre un culte, ou une opinion qui ne semble pas légitime. Tout n'est pas fini pour Sosipatre, quand il a judicieusement réfuté ses adversaires; car il se peut faire que, parmi une foule de faussetés et de vaines apparences, la vérité qui est une et cachée vous échappe, à vous et aux autres. Pour n'être pas noire, une chose n'est pas précisément blanche; et de ce qu'on n'est pas un cheval, il ne s'ensuit pas qu'on soit un homme. Voici comment il faut faire, si vous m'en croyez : cessez de combattre l'erreur, et établissez si bien la vérité que les raisons dont vous l'appuierez soient complètement irréfutables.

LETTRE SEPTIÈME

A POLYCARPE, ÉVÊQUE

Argument. — I. Il ne faut pas disputer avec contention contre les infidèles, mais établir solidement la vérité, d'où suivra la ruine de l'erreur. II. On ne doit se soucier que fort peu des injures que nous adressent les infidèles. Polycarpe fera bien, entre autres arguments, de rappeler au sophiste Apollophane l'éclipse que ce dernier avait observée, en la société de Denys, au temps du crucifiement de Jésus; III. car Apollophane pourra se souvenir qu'autrefois ce phénomène l'avait frappé et convaincu.

I. Je ne sache pas avoir jamais disputé contre les Grecs, ou d'autres errants, persuadé qu'il suffit aux hommes de bien de connaître et d'exposer la vérité directement et telle qu'elle est. Car dès qu'on l'aura légitimement démontrée, et clairement établie, en quelque espèce que ce soit, par là même il sera prouvé que tout ce qui n'est pas elle, tout ce qui en porte frauduleusement la ressemblance, n'est effectivement pas elle, ne lui ressemble pas, et que c'est plutôt une apparence qu'une réalité. Vainement donc l'apôtre de la vérité réfute tantôt ceux-ci, tantôt ceux-là. Ainsi, par exemple, un homme dit bien qu'il a la monnaie du prince; pourtant il peut se faire qu'il n'ait qu'une trompeuse imitation de quelque pièce

valable; je suppose même que vous le lui avez démontré; un autre après lui, puis un autre encore reviendront discuter sur le même objet. Mais au contraire, si on établit positivement une assertion de sorte qu'elle puisse braver les attaques des adversaires, alors tout ce qui lui est absolument opposé tombera de lui-même devant l'immuable persistance de la vérité prouvée. C'est par suite de cette conviction, à mon avis fort judicieuse, que je n'ai pas tenu beaucoup à discuter contre les Grecs et les autres gentils : ce m'est assez, si Dieu le permet, de connaître la vérité d'abord, et puis de l'exposer comme il convient.

II. Vous dites que le sophiste Apollophane m'injurie, et me nomme parricide, parce que j'aurais manqué de piété filiale en me servant contre les Grecs de ce que j'ai appris des Grecs. Mais nous pourrions à plus juste titre reprocher aux Grecs d'abuser des dons de Dieu contre Dieu même, puisqu'ils s'appliquent à détruire son véritable culte par la sagesse qu'ils ont reçue de lui. Et je ne veux pas seulement flétrir les erreurs de la multitude qui s'attache avec grossièreté et convoitise aux fictions des poètes, et adresse son adoration à la créature plutôt qu'au Créateur; je dirai de plus qu'Apollophane fait un étrange usage des choses divines en parlant de Dieu, car cette science des êtres à laquelle il donne lui-même le beau nom de philosophie, et que le divin Paul appelle sagesse de Dieu, devrait élever les vrais philosophes vers celui qui est l'auteur de la nature et de la connaissance que nous en avons. Et pour ne pas entreprendre, contrairement à mon dessein, la réfutation d'Apollophane ou d'aucun autre, je dis simplement que lui, homme sage, sait sans doute que l'ordre et le mouvement des cieux ne peuvent jamais subir d'altération, si ce n'est par l'impulsion de celui qui les a créés et qui les maintient, et qui fait et change toutes choses, comme parle l'Écri-

ture (1). Comment donc ne pas adorer celui qui de la sorte se révèle à nous comme Dieu de l'univers? Comment ne pas admirer sa puissance inénarrable et sa causalité féconde ? Car c'est par un miraculeux déploiement de sa force, que le soleil et la lune avec le monde céleste virent soudain leur cours suspendu, et demeurèrent fixés tout un jour au même point de l'espace (2); ou bien il faudrait dire, ce qui serait un plus grand prodige, que les sphères supérieures, et qui environnent les autres, poursuivirent leur carrière, tandis que celles-ci restèrent immobiles. C'est ainsi qu'on vit encore un jour égaler presque trois jours par sa durée continue (3) : alors il fallut, ou bien que pendant vingt heures entières tous les corps célestes, doués d'un mouvement anormal, se prissent à rétrograder, et à décrire merveilleusement leur orbite en sens inverse; ou bien que le soleil, se déplaçant seul, parcourût en dix heures le cercle de l'année, et employât dix autres heures à revenir par une route nouvelle au point de son écart. Ce qu'il y a de certain, c'est que ce phénomène jeta les Babyloniens dans la stupéfaction, et qu'ils se soumirent sans combat à Ézéchias, comme à un homme divin, et certainement supérieur à l'humanité. Je ne parle pas des miracles d'Égypte ni des autres prodiges que la divinité opéra en d'autres lieux; je n'ai rappelé que ceux qui, se passant dans le ciel, furent observés partout, et sont partout récités.

Mais Apollophane nie formellement la vérité de ces choses; et cependant elles sont consignées en Perse dans les monuments de la science sacerdotale ; et aujourd'hui encore, les mages célèbrent une fête en mémoire de ce soleil de trois jours. Mais permis à lui de n'en rien croire, à raison de son ignorance ou de son inexpérience. Demandez-lui toutefois ce

(1) Dan., 2, 21. — (2) Josué, 10, 12. — (3) IV. Rois, 20, 11.

qu'il pense de l'éclipse qui se remarqua lorsque le Sauveur était en croix. Tous deux nous nous trouvions à Hiéliopolis ; tous deux nous vîmes que la lune était venue inopinément se placer devant le soleil (car ce n'était pas l'époque de sa conjonction), et qu'ensuite, depuis la neuvième heure jusqu'au soir, elle revint miraculeusement en opposition directe avec le soleil. Faites-le encore souvenir de ceci : il sait que la lune entra en conjonction par le côté de l'orient et atteignit jusqu'au bord occidental du soleil, et qu'ensuite, au lieu d'avancer en droiture pour opérer sa sortie, elle rebroussa chemin et ne quitta que le dernier le point de l'astre qu'elle avait voilé le premier. Tels sont les prodiges qui s'accomplirent en ces temps-là : et on ne peut les attribuer qu'à la cause universelle, Jésus-Christ, qui produit une foule de grandes et admirables œuvres.

III. Trouvez occasion de dire toutes ces choses à Apollophane. Pour lui, s'il le peut, qu'il me convainque de fausseté, moi qui étais à côté de lui et avec lui quand j'aperçus, quand j'étudiai, quand j'admirai le phénomène. Même en ce moment, Apollophane fut saisi de je ne sais quel sens prophétique, et comme s'il eût conjecturé ce qui se passait : O mon ami, dit-il, il y a une révolution dans les choses divines ! Mais c'est bien assez pour une épître. Vous êtes très capable de suppléer à ce que j'omets et d'amener à Dieu en toute perfection cet homme qui ne manque certes pas de philosophie, et qui peut-être jugera convenable d'apprendre humblement la véritable et sublime philosophie de notre religion.

LETTRE HUITIÈME

AU MOINE DÉMOPHILE

COMMENT ON DOIT SE TENIR EN SON PROPRE EMPLOI ; ET DE LA MANSUÉTUDE

ARGUMENT. — I. Les principaux serviteurs de Dieu, Abel, Job, Moïse Joseph et David sont renommés pour leur douceur ; entre toutes les vertus dont le Christ donne l'exemple, brillent surtout la clémence et la mansuétude. C'est pourquoi Démophile est souverainement blâmable d'avoir maltraité un pénitent que le prêtre avait jugé digne d'absolution, et injurié ce prêtre lui-même. II. On prévient une objection de Démophile. III. On prouve qu'il ne convient pas que les inférieurs reprennent leurs supérieurs. IV. On enseigne que la subordination et l'ordre doivent être respectueusement gardés. V. On rappelle qu'il vaut mieux imiter la mansuétude du Seigneur que le zèle d'Élie, la douceur et la dureté ayant chacune leur récompense. VI. On appuie ces enseignements par une vision du saint personnage Carpus.

I. Nous lisons dans l'histoire du peuple hébreu, ô vaillant Démophile, que le saint personnage Moïse dut à sa grande mansuétude l'honneur qui lui fut accordé de voir Dieu. Si parfois on le représente comme déchu de la contemplation divine, il ne perdit ce don précieux qu'après avoir perdu sa douceur habituelle : ainsi est-il dit qu'il provoqua le courroux du Seigneur par son opiniâtre résistance aux divins comman-

dements. Au contraire, quand on proclame les dignités glorieuses dont le ciel l'investit, on loue en même temps son éminente fidélité à imiter Dieu souverainement bon : car il était plein de douce bonté, et c'est pourquoi on le nomme serviteur de Dieu, et on le répute plus digne que tous les prophètes de contempler la divinité. Également, lorsque quelques téméraires voulurent lui contester ainsi qu'à Aaron le commandement du peuple et l'honneur du sacerdoce, il se montra supérieur à tout sentiment d'ambition et offrit de céder le gouvernement de la nation à celui que Dieu choisirait (1). Et comme les conspirateurs, lui reprochant le passé, se portaient à des menaces injurieuses et déjà presque à la violence, dans sa bénignité, il invoqua le secours de Dieu très bon, et protesta avec une mansuétude infinie qu'il était innocent de toutes les calamités qui frappaient la multitude : car il savait parfaitement que ceux qui jouissent de la familiarité de Dieu si clément, doivent s'appliquer à lui devenir semblables, autant qu'il est possible, et se rendre le témoignage qu'ils agissent avec un esprit de douceur. Et pourquoi le Seigneur daigna-t-il tant aimer David son aïeul? C'est que le Seigneur, infiniment bon et ami de la bonté, trouva en David un homme selon son cœur, et qui fut doux et indulgent envers ses envieux (2). Au reste, d'après la loi, on devait prendre soin du bœuf de son ennemi (3). Job dut sa justification à son innocente bonté (4). Joseph ne se vengea pas de la perfidie de ses frères (5), et Abel s'en alla avec simplicité et sans défiance en la compagnie du fratricide Caïn (6). Enfin la théologie a proclamé bons tous ceux qui ne soupçonnent et n'accomplissent pas le mal, et que la méchan-

(1) Nombr., 10. — (2) Ps., 88, 21. — (3) Exod., 23, 4. — (4) Job, 1, 8; et 42, 7. — (5) Gen., 50, 20. — (6) Gen., 4, 8.

cеté même d'autrui ne fait pas sortir de leur bonté; qui au contraire, à l'exemple de la nature divine, rendent bons les mauvais, et déploient à leur égard une bonté immense, et leur inspirent doucement une utile émulation.

Mais élevons les yeux plus haut. Cessons de louer la mansuétude des saints personnages et la charité des anges nos protecteurs; ne rappelons pas que les esprits célestes prennent en pitié les gentils et intercèdent pour eux auprès de l'éternelle bonté; qu'ils répriment les efforts hostiles des puissances de ténèbres; qu'ils s'affligent de la malice des pécheurs et se réjouissent du salut de ceux qui reviennent au bien (1); ne rappelons pas ce que la théologie nous enseigne touchant la bienfaisance des anges. Mais contemplons dans ses splendides rayonnements, et parmi le calme de nos âmes, le Seigneur Jésus si bon, si infiniment bon, et que cette divine lumière nous élève jusqu'aux œuvres de sa douce miséricorde. Car n'est-ce pas un trait d'ineffable et incompréhensible bonté qu'il féconde le néant, et qu'après avoir produit les êtres, il les appelle à la gloire de lui ressembler, et se communique à eux autant qu'ils en sont respectivement dignes? Bien plus : il aime éperdument ceux qui le fuient, il les recherche avec ardeur; il les conjure, eux ses bien-aimés, et qui abusent de sa longanimité, de ne pas le rejeter avec dédain; il ne souffre pas qu'on les accuse; il prend en main leur défense, et promet de travailler à leur salut; il court avec empressement à la rencontre de ceux qui, encore éloignés, cependant s'avancent vers lui; il les embrasse, corps et âme, avec effusion, s'abstient de leur reprocher le passé, se contente de leur conversion actuelle, et parmi les douceurs de cette fête, il appelle ses amis, qui sont les bons, afin que sa

(1) Écrit., passim.

maison se remplisse d'une allégresse unanime (1). Là, si Démophile, ou quelque autre, trouve la clémence odieuse, on lui adresse de légitimes reproches; on lui apprend ce que c'est que le bien et à se convertir à la bonté. Ne fallait-il pas, lui dit-on, que celui qui est bon se réjouît du salut de ceux qui étaient perdus, et de la vie de ceux qui étaient morts? Enfin il prend sur ses épaules la brebis nouvellement convertie et invite à la joie les bons anges; il est généreux envers les ingrats, fait lever son soleil sur les méchants comme sur les bons, et donne sa vie même pour ceux qui le fuient (2).

Mais vous, comme il apparaît par votre lettre, vous avez odieusement repoussé, en vertu de je ne sais quel droit, celui que vous nommez un impie et un pécheur, et qui se jetait aux pieds du prêtre en votre présence; puis, comme il suppliait avec humilité, comme il confessait n'être venu que pour chercher la guérison de ses maux, vous, vous avez eu l'impudeur d'attrister par d'injurieuses paroles ce bon prêtre, parce qu'il accueillait le repentir, et qu'il jugeait un pécheur digne de miséricorde. Enfin vous avez dit au prêtre : « Sors d'ici avec tes pareils; » et contre toute loi, vous avez fait invasion dans le sanctuaire et enlevé les redoutables mystères. Et vous osez nous écrire : « J'ai sauvé les choses saintes d'une profanation imminente, et je prends soin de les conserver dans leur pureté ! »

Voici donc notre jugement sur ce point : il n'appartient pas aux diacres, bien qu'ils vous soient supérieurs, il n'appartient pas à un moine tel que vous de censurer un prêtre, lors même qu'il semble ne pas traiter les choses divines avec respect, lors même qu'il est sorti de la ligne du devoir. Car, si la transgression des lois et des commandements célestes

(1). Matt., 11; Luc, 15, — (2) Matt., 5, 45; Jean, 10, 11.

est une laideur et un désordre, ce n'est pas une raison de renverser par amour de Dieu la dépendance hiérarchique que Dieu même a établie. Dieu n'est pas divisé contre lui-même : car autrement son royaume pourrait-il subsister (1)? Si le jugement est au Seigneur, comme disent les Écritures (2), et si les prêtres, après les évêques, sont anges et interprètes des jugements divins, c'est d'eux, par la médiation des diacres, que vous devez apprendre en temps opportun les secrets d'en haut, comme c'est d'eux que vous avez reçu la consécration monastique. Et n'est-ce pas là ce que proclament les rites symboliques de la hiérarchie ? Car tous ne sont pas admis à nos saints mystères avec une faveur égale : les évêques sont au premier rang ; puis viennent les prêtres et ensuite les diacres. Hors de l'enceinte réservée aux clercs se trouvent les moines ; c'est là, c'est près des portes qu'on les initie ; c'est près des portes qu'ils se tiennent, non qu'ils en soient les gardiens, mais parce que telle est leur place, et pour leur apprendre qu'ils font plutôt partie du peuple que des ordres sacrés. C'est pourquoi, d'après les sages constitutions de l'Église, les moines sont appelés à la participation des choses saintes, mais le soin de les administrer est confié à d'autres, à ceux du sanctuaire : car ceux qui environnent avec piété l'autel, voient et entendent les mystères augustes dont une claire révélation leur est faite ; puis s'inclinant avec amour vers la foule, que n'admet pas l'enceinte voilée, ils les manifestent aux moines dociles, au peuple saint, à ceux qui se purifient encore, à chacun selon sa force. Et les mystères augustes ont échappé avec bonheur au sacrilège jusqu'au moment où votre brutalité s'en est emparée et les a traînés au grand jour avec une violence impie. Et vous dites

(1) Matt., 12, 25. — (2) Isaïe, 30, 18 ; Rom., 2, 16 ; Malach., 2, 7.

que vous les tenez en votre possession et sous votre garde, vous qui ne pouvez ni les voir, ni les entendre, et qui n'avez rien du prêtre : car vous ignorez même le vrai sens des Écritures que vos disputes de chaque jour combattent, au scandale de quiconque vous écoute.

On punirait assurément celui qui, sans ordre du monarque, irait s'emparer du gouvernement d'une province, ou qui, soumis à la juridiction de quelque magistrat, aurait la prétention de casser sa sentence d'absolution ou de condamnation, et même l'accablerait d'injures et le dépouillerait de ses fonctions. Or, vous, homme impuissant, vous avez bien pu méconnaître les droits d'un Dieu bon et clément et violer les règles divines de notre hiérarchie! Au reste, ce blâme frappe quiconque excède son pouvoir, encore que son acte ne manque pas d'à-propos : car, même en ce cas, on doit s'abstenir. Semble-t-il effectivement qu'Ozias fit mal d'offrir de l'encens au Seigneur? et Saül de sacrifier? et les démons impurs de confesser hautement la divinité de Jésus-Christ? L'Écriture réprouve ceux qui s'ingèrent dans la charge d'autrui : chacun restera fidèlement dans les fonctions de son ministère. Et : Le seul grand-prêtre entrera dans le Saint des saints, mais une fois par an et avec toute la pureté que la loi réclame d'un pontife. Et encore : Aux prêtres de prendre soin des choses saintes ; mais les lévites n'y toucheront pas, de peur qu'ils ne meurent. Et ailleurs : Le Seigneur s'indigne de la témérité d'Oza; Marie est frappée de la lèpre pour avoir essayé de fixer des lois au souverain législateur; les démons saisissent les fils de Scéva. Et enfin : Je ne les envoyais point, et ils couraient; je ne leur parlais pas, et ils prophétisaient; l'impie qui me sacrifie un veau, est devant mes yeux comme celui qui tue un chien. En un mot, la parfaite justice de Dieu ne saurait tolérer les violateurs de la loi; et quand ils disent :

Nous avons fait beaucoup de miracles en votre nom, elle répond : Je ne vous connais pas; retirez-vous de moi, vous tous, ouvriers d'iniquité. Ainsi, et selon la parole des saintes Lettres, il n'est pas bon de faire illégitimement des choses justes d'ailleurs. Il importe que chacun reste attentif à soi-même, et, sans présumer rien de trop élevé et de trop profond, s'occupe seulement des choses qui lui furent prescrites en raison de son mérite et de son rang (1).

II. Eh quoi! direz-vous, on ne saurait donc reprendre les prêtres qui manquent de piété, ou commettent quelque autre faute dans leur ministère! Il sera permis à ceux qui se glorifient dans la loi de déshonorer Dieu par la transgression de la loi (2)! Les prêtres ne sont-ils pas les interprètes de Dieu? Et comment donc iront-ils annoncer au peuple les vertus divines qu'ils ignorent eux-mêmes? Comment pourra illuminer celui qui est enveloppé de ténèbres? Et donnera-t-il le Saint-Esprit celui qui ne croit pas au Saint-Esprit, ni dans sa conscience, ni dans sa conduite (3)?

Je répondrai à ces objections sans détour; car je ne hais pas Démophile, et je ne voudrais pas qu'il fût séduit par Satan. Les ordres qui environnent immédiatement la Divinité ont plus de conformité avec elle que ceux qui s'en éloignent; et les choses plus proches de la vraie lumière sont aussi mieux éclairées et plus lumineuses. Mais vous comprenez qu'il ne s'agit pas ici d'une proximité locale, mais bien de l'aptitude avec laquelle les esprits se présentent à Dieu. Si donc le privilège d'illuminer est dévolu aux prêtres, l'ordre et le pouvoir sacerdotal n'appartiennent pas à celui qui ne peut conférer la lumière, bien moins encore à celui qui n'est pas illuminé. Je trouve donc grandement téméraire quiconque,

(1) Écrit., passim. — (2) Rom., 2, 23. — (3) Act., 19.

en cet état, usurpe les fonctions sacrées et ne s'abstient pas, par crainte ou par pudeur, de toucher à des mystères dont il n'est pas digne, et pensant que Dieu ignore ce que sa propre conscience connaît, essaie d'abuser celui qu'il nomme hypocritement son père, et ose enfin, au nom du Christ, prononcer sur le pain et le vin mystiques ses impures malédictions ; car je ne nommerai jamais cela une prière. Non ! assurément, non ! un tel homme n'est pas un prêtre, c'est un ennemi, un fourbe, qui se fait à lui-même illusion ; c'est un loup armé d'une peau de brebis contre le troupeau du Seigneur.

III. Mais ce n'est pas à Démophile de réprimer ces désordres. Car, si la parole divine nous ordonne d'accomplir justement ce qui est juste (et la justice consiste à rendre à chacun selon son mérite), tous doivent assurément agir en ce sens, mais dans les limites de leur ordre et de leur dignité. Ainsi les fonctions des anges leur sont départies en raison de leurs mérites; mais ce n'est pas nous qui faisons ce discernement, ô Démophile ; c'est Dieu qui donne les attributions, à nous par le ministère des anges, et à ceux-ci par l'intervention d'anges plus élevés. En un mot, c'est toujours par le moyen d'êtres supérieurs que la Providence universelle, dans sa sagesse et son équité, décerne aux êtres inférieurs ce qui leur échoit. Aussi quiconque est appelé de Dieu à gouverner les autres doit, dans l'exercice du commandement, avoir égard au mérite de ses subordonnés. Que Démophile traite donc avec cette discrète équité la partie raisonnable de son âme et sa colère et sa concupiscence; qu'il n'intervertisse pas en lui l'ordre voulu et que la raison, qui est plus noble, commande aux autres puissances qui le sont moins. Car, si nous voyions sur la place publique le serviteur quereller son maître, le jeune homme outrager le vieillard, le fils injurier son père, se précipiter sur lui, le frapper indignement, n'est-il pas vrai

que nous serions, au tribunal de notre propre conscience, dignes d'un blâme sévère pour n'être pas venus en aide à l'autorité compromise, quoique peut-être elle ait de son côté les premiers torts? Comment donc n'aurions-nous pas honte de souffrir que la raison fût vaincue par la colère et par la convoitise et dépouillée de l'empire que Dieu lui a décerné, et par là d'exciter en nous un trouble, une révolte, une confusion pleine d'injustice et d'impiété? Aussi notre divin apôtre et bienheureux législateur a-t-il dit qu'il exclurait du gouvernement de l'Église de Dieu celui qui n'avait pas su gouverner comme il convient sa propre maison (1): car quiconque règle sa conduite, réglera celle d'autrui ; qui dirige autrui, dirigera une famille; qui régit une famille régira une ville; qui commande à une ville, commandera à une nation. En somme, et pour employer la parole des Écritures, qui est fidèle dans les petites choses, l'est aussi dans les grandes; et qui est infidèle dans les petites choses, l'est également dans les grandes (2).

IV. Vous donc, faites une part légitime à la concupiscence, à la colère, à la raison; mais aussi que les diacres vous commandent, et à ceux-ci les prêtres, et aux prêtres les évêques, et aux évêques les apôtres et les successeurs des apôtres. Si par hasard quelqu'un d'entre eux s'écarte de la ligne du devoir, les pieux personnages de son rang le redresseront; et, de la sorte, les ordres ne seront pas confondus, et chacun restera à son poste et en son ministère. J'étais bien aise de vous donner ces instructions touchant ce que vous devez savoir et faire en votre charge.

Quant à votre dureté brutale envers cet homme que vous nommez impie et souillé de crimes, je ne saurais assez

(1) Tim., 2,5. — Tit., 1. — (2) Luc., 16, 10.

déplorer la ruine où fut précipitée votre âme qui m'est toujours chère. Et de qui donc pensez-vous avoir été consacré thérapeute, c'est-à-dire serviteur? Si ce n'est pas du Dieu bon, il faut de toute nécessité que vous n'apparteniez ni à lui, ni à nous, ni à notre culte; alors cherchez-vous un Dieu et d'autres prêtres qui vous initient à l'inhumanité plutôt qu'à la perfection, et devenez l'implacable instrument d'une barbarie qui a pour vous des charmes! Dites, sommes-nous donc élevés à une si parfaite sainteté? Et n'avons-nous plus besoin de la clémence infinie? Ah! plutôt, n'imitons-nous pas les impies dans leur double délit, comme parle l'Écriture? Nous faisons le mal sans comprendre en quoi nous sommes mauvais; puis, justifiant nos œuvres, nous croyons voir tandis que nous sommes aveugles. Oui, le ciel s'en est étonné, et moi j'en ai frémi et je ne pouvais m'en croire. Si je n'eusse pas lu votre lettre (et pourquoi faut-il qu'elle me soit parvenue!), non je n'aurais jamais pensé, et nul n'aurait pu me persuader ceci : Démophile n'admet pas que Dieu, si bon envers toutes choses, soit bon envers les hommes, ni que lui-même ait besoin de miséricorde et de salut! Bien plus, il dégrade les prêtres qui inclinent avec tendresse à supporter les fautes de la multitude ignorante, et savent très bien qu'ils sont eux-mêmes pleins de faiblesse et d'infirmités!

Comme Démophile est éloigné de la route suivie par le suprême et divin pontife, qui cependant était séparé des pécheurs, selon la parole de l'Écriture (1), et qui manifeste la charité que nous avons pour lui en nous confiant le soin de faire paître ses brebis avec mansuétude! Au contraire, on nomme méchant le serviteur qui refuse de remettre la dette à son compagnon et de lui appliquer un peu de cette indulgence

(1) Hébr., 7, 26.

qu'il avait lui-même si largement éprouvée, et on le condamne à des châtiments mérités (1). C'est là ce que tous devraient craindre, Démophile et moi. Nous voyons encore qu'en sa passion, le Seigneur demanda pardon pour ses impies bourreaux. Enfin il réprimande ses disciples parce qu'ils réclamaient une trop cruelle vengeance des Samaritains ses persécuteurs (2). Et votre imprudente lettre répète cent fois, ce dont vous tirez gloire à tort et à travers, que vous soutenez la cause de Dieu et non pas la vôtre! Et vous trouvez beau de défendre avec méchanceté les intérêts de la bonté infinie!

V. Mais non : car nous n'avons point un pontife qui ne puisse pas compatir à nos infirmités : au contraire, il est bon et miséricordieux; il ne disputera ni ne poussera des cris; il est la mansuétude même; il est la propitiation pour nos péchés (3). Nous ne saurions donc approuver les excès de votre zèle indiscret, quoique vous citiez mille fois à votre appui Phinée et Élie. Le Seigneur n'agréa pas de semblables prétextes émis par ses disciples, alors qu'ils n'avaient pas encore reçu l'esprit de douceur et de bonté. Aussi notre auguste initiateur instruit en toute charité ceux qui résistent à la doctrine de Dieu (4); car il faut éclairer et non punir les ignorants : c'est ainsi qu'on ne frappe pas les aveugles, mais on les guide par la main. Mais vous, vous avez souffleté et découragé cet homme qui essayait d'ouvrir les yeux à la lumière; et tandis qu'il s'approchait avec timidité et confusion, vous l'avez outrageusement chassé; c'est horrible à dire! Et le Seigneur, plein de clémence, poursuivait cette brebis égarée sur les montagnes; il la rappelait dans sa fuite, et, l'ayant trouvée, il la rapportait sur ses épaules (5)! Je vous en

(1) Luc, 15, 6. — (2) Écrit., passim. — (3) Écrit., passim. — (4) II Tim., 2, 24. — (5) Luc, 15, 6.

conjure, soyons mieux avisés en ce qui nous concerne et ne nous plongeons pas l'épée dans le sein. Car ceux qui ont le désir de commettre l'injustice ou de faire le bien, lors même qu'il devient impossible d'exécuter leurs intentions, amassent sur leur tête des trésors de malice ou de bonté, et ils seront riches de vertus divines ou ensevelis dans d'affreux tourments : les uns fraternellement admis en la compagnie des anges, et affranchis de tous les maux, jouiront ici-bas et dans les cieux d'une paix parfaite, entreront par droit d'héritage dans la douceur d'un éternel repos, et, ce qui dépasse tous les biens, habiteront pour toujours avec Dieu ; les autres, au contraire, n'auront jamais la paix ni avec Dieu ni avec eux-mêmes, et, sur terre, et après la mort, ils seront condamnés à vivre avec les cruels démons. Que toute notre ardeur soit donc de nous attacher au Dieu bon, et d'avoir commerce intime avec le Seigneur, et de n'être pas rangés par le souverain Juge au rang des réprouvés pour y endurer des peines méritées. Tel est le sujet de mes plus grandes alarmes; et je demande la grâce de n'être pas précipité dans tous ces maux.

Mais il faut que je vous fasse part de la vision que Dieu envoya un jour à un saint personnage : n'en raillez pas; car ce que je dirai est vrai.

VI. Étant un jour en Crète, je reçus l'hospitalité chez Carpus, personnage, s'il en fut, éminent, propre aux contemplations divines, à cause de l'extrême pureté de son esprit. Il n'abordait jamais la célébration des saints mystères sans qu'auparavant, dans ces prières préparatoires, il ne fût consolé par quelque douce vision. Or, il me racontait qu'il conçut un jour une tristesse profonde, parce qu'un infidèle avait ravi à l'Église et ramené au paganisme un nouveau chrétien, dans le temps même des pieuses fêtes qui suivirent son baptême. Il devait prier avec amour pour tous les deux et invo-

quer le secours de Dieu Sauveur à dessein de convertir le païen et de vaincre l'apostat par la mansuétude; il devait passer sa vie entière à les exhorter, jusqu'à ce qu'enfin ils trouvassent une solution parfaite à tous leurs doutes et que, corrigés de la témérité et de la folie du passé par une légitime et salutaire punition, ils fussent conduits ainsi à la connaissance de Dieu. Mais, ce qui auparavant ne lui était jamais arrivé, il fut violemment saisi d'une amère indignation. C'était le soir : il se couche et s'endort avec ces haineux sentiments. Il avait coutume d'interrompre son repos et de s'éveiller dans la nuit pour la prière : l'heure à peu près venue, après un sommeil pénible, entrecoupé, il se lève plein de trouble. Mais en entrant en commerce avec la divinité, il se livre à un chagrin peu religieux, il s'indigne, il trouve injuste que des hommes impies et qui traversent les voies du Seigneur vivent plus longtemps. Là-dessus il prie Dieu d'envoyer la foudre et de détruire sans pitié ces deux pécheurs à la fois. A ces mots, il croit voir soudain la maison où il était, ébranlée d'abord, puis se divisant en deux dans toute sa hauteur. Devant lui se dressait une flamme d'un éclat immense qui, du haut des cieux, à travers le faîte déchiré, semblait descendre jusqu'à ses pieds. Dans la profondeur du firmament entr'ouvert, apparaissait Jésus environné de la multitude des anges qui avaient revêtu une forme humaine. Carpus, les yeux élevés, contemple cette merveille et s'étonne. Ensuite, abaissant ses regards, il voit au-dessous du sol bouleversé un vaste et ténébreux abîme. Les deux pécheurs qu'il avait maudits se tenaient sur le bord du précipice, tremblants, misérables, se soutenant à peine, près de tomber. Du fond du gouffre, d'affreux serpents rampaient vers eux et s'entortillaient autour de leurs pieds, et tantôt les saisissaient, les enveloppaient, les entraînaient, tantôt de la dent et de la queue les déchirant ou

les caressant, essayaient en toute manière de les renverser dans l'abîme. Bien plus, des hommes se joignaient à ces serpents pour assaillir en même temps le couple infortuné, lui imprimer des secousses, le pousser, le frapper de coups. Enfin le moment vint où ces deux hommes semblaient près de périr, moitié de plein gré, moitié par force, contraints pour ainsi dire et tout à la fois séduits par le mal. Cependant Carpus triomphe d'aise en contemplant ce spectacle et en oubliant celui du ciel ; il s'irrite et s'indigne de ce que leur ruine ne s'accomplissait pas assez vite ; il essaie plusieurs fois, mais en vain, de la consommer lui-même ; il redouble de colère ; il les maudit. Mais son regard se décide enfin à interroger encore les cieux. Le prodige y continuait : seulement Jésus était ému de compassion ; il se levait de son trône, il descendait vers les malheureux, leur tendait une main secourable. Et les anges leur venaient aussi en aide et les soutenaient chacun de son côté. Et le Seigneur disait à Carpus : « Lève la main et frappe-moi désormais ; car je suis prêt à mourir encore une fois pour le salut des hommes, et cela me serait doux si l'on pouvait me crucifier sans crime. Vois donc si tu aimes mieux être précipité dans ce gouffre avec les serpents, que d'habiter avec Dieu et avec les anges si bons et si amis de l'humanité. »

Voilà le récit que m'a fait Carpus, et j'y crois volontiers.

LETTRE NEUVIÈME

A L'ÉVÊQUE TITUS

QUI AVAIT DEMANDÉ PAR LETTRE CE QUE C'EST QUE LA MAISON DE LA SAGESSE, SON CALICE, SA NOURRITURE ET SON BREUVAGE

ARGUMENT. — I. On montre que le langage figuratif des Écritures donne aux ignorants de grossières pensées; qu'il y a deux théologies, l'une secrète et mystérieuse, l'autre plus claire et évidente. II. On fait voir de quelles interprétations sont susceptibles les divers symboles, et ce que signifie le feu et la nourriture en Dieu et chez les anges; III. ce que représente la coupe; IV. les aliments et les breuvages; V. l'ivresse divine et les bienheureux s'asseyant dans le ciel, VI. et le sommeil et la veille en Dieu.

I. Mon cher Titus, je ne sais si le pieux Timothée serait parti sans avoir rien lu de ce que j'ai écrit touchant les figures que l'Écriture emploie en parlant de Dieu. Dans le traité de la théologie symbolique, j'ai voulu lui expliquer nettement toutes ces locutions sacrées, que plusieurs esprits trouvent prodigieusement étranges. Encore imparfaits, il leur semble quelque peu absurde que nos maîtres dans l'ineffable sagesse ne révèlent la vérité inconnue des profanes, la vérité divine et mystérieuse, que sous le voile d'obscurs et audacieux symboles. C'est pourquoi plusieurs d'entre nous n'ont qu'une

foi médiocre en ce qui est dit des secrets divins; car ils les contemplent seulement à travers les figures matérielles qui nous les déguisent. Mais il faut, au contraire, briser cette enveloppe et les considérer dans leur nudité et leur pureté natives : car ainsi révèrerons-nous cette fontaine de vie, qui tout à la fois s'écoule et se maintient en elle-même : force unique et simple, douée d'un mouvement et d'une activité spontanés et persistant dans une immuable identité; connaissance radicale de toutes les connaissances; intime objet de sa propre et éternelle contemplation. Je me suis donc cru dans l'obligation de donner à tous en général, et à Titus en particulier, la meilleure explication possible des formes diverses que l'on applique mystérieusement à la divinité; car, à n'en juger que par l'extérieur, ne sont-elles pas remplies d'un merveilleux qu'il est difficile de croire et qui ressemble à des chimères? C'est ainsi qu'on nous peint, en parlant de la génération éternelle, le sein de Dieu engendrant Dieu à la façon des corps, pour ainsi dire (1); on nous rappelle le Verbe procédant d'un cœur d'homme et répandu dans les airs (2), et l'Esprit procédant de la bouche comme un souffle (3); on célèbre le Fils éternel porté dans les entrailles du Père comme s'il s'agissait d'un enfantement corporel : ou bien, empruntant des symboles au règne végétal, on nous parle d'arbres, de rejetons, de fleurs et de racines; on nous décrit des sources d'eau jaillissante, une fécondité qui produit de glorieuses splendeurs, d'autres images encore qui symbolisent les incompréhensibles perfections de Dieu. Ainsi encore lorsqu'il est question des vues providentielles de la divinité, de ses bienfaits, de ses manifestations, de sa force, de ses propriétés, de son repos, de sa stabilité, de ses

(1) Ps., 109, 4. — (2) Ibid., 44, 1. — (3) Ibid., 32, 6.

émanations éternelles, et enfin de sa puissance de séparer et d'unir, on donne à Dieu les formes multiples d'hommes, de bêtes sauvages et d'autres animaux, de plantes et de pierres; on le revêt d'ornements de femme et de l'armure des barbares; on lui attribue, comme à un vil artisan, l'art du potier et le creuset du fondeur; on lui prépare des coursiers, des chars et des trônes; on lui organise de somptueux banquets; on dit qu'il boit, s'enivre et dort appesanti par le vin. Faut-il rappeler encore son courroux et ses tristesses, ses serments nombreux, ses regrets divers, ses malédictions, ses longs ressentiments; et les promesses éludées par de tortueuses et sophistiques interprétations; et la lutte contre les géants que la Genèse mentionne et où l'on voit que, dans sa crainte, le Seigneur prit des résolutions contre ces hommes puissants qui élevaient un grand édifice pour protéger, non pas leur brigandage, mais leur propre existence; et cette assemblée convoquée dans les cieux pour tendre des embûches au roi Achab; et les charnelles et amollissantes voluptés des Cantiques; et en un mot toutes les fictions pareilles, à la fois hardies et respectueuses : symboles palpables de choses dérobées à nos yeux; symboles multiples et divisés de choses simples et indivisibles; symboles à formes et à figures diverses de choses qui n'ont ni forme ni figure; tels enfin, que si l'on en peut contempler la beauté interne et cachée, on trouvera que tout y est mystérieux, divin et rempli d'une immense lumière théologique (1)?

Car il ne faut pas imaginer que tous ces signes n'aient été créés que pour eux-mêmes; ils sont, au contraire, destinés à déguiser la science mystérieuse que tous ne peuvent avoir, les choses sacrées échappant à l'appréhension des profanes intel-

(1) Écrit., passim.

ligences. Le voile n'est levé que pour les vrais amis de la sainteté, qui sont bien loin d'interpréter d'une façon puérile ces pieux symboles, et qui, par leur pureté d'esprit et la puissance de leur faculté contemplative, sont aptes à pénétrer le vrai dans sa simplicité intime et dans sa surnaturelle profondeur qui dépasse si excellemment de grossières images.

Au reste, il faut observer que les théologiens ont une double doctrine : l'une secrète et mystique, l'autre évidente et plus connue; l'une symbolique et sacramentelle, l'autre philosophique et démonstrative. Mais toujours le mystère, qui est inénarrable, se trouve impliqué dans le symbole décrit : le symbole démontre et persuade la vérité des affirmations; le mystère agit efficacement et opère l'union avec la divinité par une sorte de discipline qui s'apprend sans maître. Aussi voyons-nous, par les cérémonies qui s'accomplissent dans les mystères augustes, que nos premiers chefs dans la doctrine sacrée, maintenant et sous la loi, ont fait usage de ce religieux symbolisme; les anges nous transmettent les divins secrets sous le voile de mystiques emblèmes; le Seigneur lui-même a parlé du ciel en paraboles et nous a donné son sacrement déifique sous la figure d'un banquet. Car il était bon non seulement que les choses saintes fussent assurées contre l'indiscrétion des profanes, mais aussi que la vie humaine, où se mêlent ensemble le simple et le multiple, reçut la lumière des connaissances divines, sous des conditions analogues à sa nature complexe. A cette portion de l'âme que les passions n'atteignent pas, il convenait d'assigner la contemplation de ces pures et profondes vérités que recouvrent les saints emblèmes. Quant à notre sensibilité, il convenait de s'adapter à elle, autant pour la guérir que pour l'élever aux choses divines, et d'imaginer pour cela les diverses fictions du symbolisme religieux. Que ces moyens soient en

harmonie parfaite avec nos besoins, c'est ce que démontrent ceux qui, instruits des secrets divins directement et non par les figures, se forgent néanmoins une sorte d'image pour arriver à l'intelligence de ce qu'ils ont entendu.

III. Et l'édifice de cet univers sensible cache, ainsi qu'un voile, les choses invisibles qui sont en Dieu, comme l'a dit saint Paul, et avant lui le Verbe de vérité. Aussi les discours de la théologie font allusion, tantôt à la vie civile et à la législation, tantôt à la vie d'expiation et à l'innocence : ici elle s'exprime d'une façon humaine et moins relevée ; là, d'une manière surnaturelle et plus parfaite. Parfois elle invoque des lois manifestes, et parfois de secrètes ordonnances, mais en s'accommodant toujours aux exigences du sujet qu'elle traite et à la capacité des intelligences qu'elle instruit ; car ses paroles, dans toute leur teneur, contiennent, non point un simple récit, mais une perfection qui communique la vie. C'est pourquoi, au mépris de l'opinion du vulgaire, nous devons pénétrer saintement le sens des sacrés symboles et non les traiter avec irrévérence, puisqu'ils sont la fidèle copie des choses divines et la sensible image d'augustes et surnaturelles réalités. Et non seulement les intelligibles et adorables splendeurs de l'infini, et en général les choses divines, ont été mystérieusement revêtues de symboles multiples, comme lorsqu'on dit que Dieu incompréhensible est un feu et que ses oracles sont comme la flamme (1) ; mais de plus, on dépeint les rangs sacrés des esprits angéliques à la fois intelligibles et intelligents sous des images diverses, sous des emblèmes sans nombre, sous la forme de flammes ardentes. Mais ce symbole du feu doit être diversement interprété, selon qu'il s'applique à la divinité qui surpasse

(1) Deuter., 4. — Ps., 118.

tout entendement, ou bien aux paroles et aux actes divins que nous comprenons, ou bien encore aux saints anges. Dans le premier cas, il s'applique à Dieu, à cause de son incompréhensibilité; dans le second, à la parole divine, à raison de son efficacité; dans le troisième, aux anges, parce qu'ils participent à Dieu, et ainsi du reste, comme l'insinue assez la savante institution de ces symboles et l'étude qu'on en fait. Il faut aussi du discernement dans l'appréciation des saints emblèmes, et les appliquer, selon les occurences, aux causes, aux essences, aux puissances, aux ordres divers et aux dignités : toutes choses qui sont exprimées par ce langage figuratif.

Mais je ne veux pas dépasser les bornes d'une lettre, et j'arrive à la question que nous voulons résoudre. Or, nous disons que tout aliment a la vertu de parfaire ceux qui s'en nourrissent; qu'il supplée ce qui leur manque et satisfait à leurs besoins; qu'il remédie à leur faiblesse et leur conserve la vie, les fait refleurir et les renouvelle, leur donne la richesse et la santé; en un mot, corrige en eux la tristesse et l'imperfection, et leur confère la joie et la perfection.

III. C'est pourquoi les Écritures s'expriment avec bonheur quand elles nous montrent la sagesse si bonne et si élevée au-dessus de toute sagesse, présentant une coupe mystérieuse et versant un breuvage sacré, après avoir servi sa table de mets opulents et invité à grands cris et avec bonté ceux qui avaient besoin d'elle. Les convives trouvent donc chez elle un double aliment : la consistance de viandes solides et le charme d'un doux breuvage, et de sa coupe s'échappe le fleuve de ses paternels bienfaits. Le calice, par sa rondeur et son large évasement, est le symbole de la Providence qui embrasse indistinctement toutes les créatures dans sa sollicitude, et qui n'a ni commencement ni fin. Mais bien qu'elle

s'étende à tout, elle demeure en elle-même, garde une identité permanente et se maintient dans une immobilité parfaite, comme la coupe qui conserve invariablement la même forme. Quand on dit que la sagesse s'est bâti une maison où elle a préparé des mets, des breuvages et un calice, c'est pour faire entendre à ceux qui savent convenablement juger les choses divines que les soins providentiels viennent de cet artisan suprême qui donne aux créatures et l'être et le bonheur; qui s'étend à tout, est présent à tout et embrasse tout. Tout en lui-même par l'excellence de sa nature, il n'est rien de ce qui est, en quelque sens que ce soit. Séparé du reste des êtres, éternellement le même et éternellement en lui, il est, il subsiste, il demeure dans une absolue et permanente identité, sans jamais sortir de lui-même, sans quitter jamais son trône, son séjour, la stabilité de sa demeure. Dans cette immutabilité, il opère ses œuvres saintes et providentielles; il s'étend à tout et demeure en lui-même; il est en repos et en mouvement, et l'on pourrait dire que, naturellement et surnaturellement tout ensemble, il déploie l'activité de sa providence en sa stabilité et garde sa stabilité parmi les opérations de sa providence.

IV. Mais que signifient les mets et les breuvages? Car il est dit que la sagesse, dans sa bonté, offre l'un et l'autre à ses convives. Je crois donc que les aliments solides sont la figure de la perfection spirituelle, de l'immuable constance dans le bien. C'est aux âmes intérieures placées en cet état, élevées à une science fixe, puissante, absolument pure de toute conception matérielle et admises à la participation des choses divines, que le bienheureux Paul distribuait la nourriture forte qu'il avait reçue de la sagesse même. Les breuvages symbolisent le fleuve de la doctrine qui se répand avec abondance et amour sur toutes choses, et qui s'attempère

charitablement à ceux qu'elle nourrit, et au moyen du multiple et du variable les élève à la simple et immuable connaissance de Dieu. De là vient que les enseignements spirituels de Dieu sont comparés à la rosée, à l'eau, au lait, au vin et au miel : ainsi, leur fécondité est désignée par l'eau ; par le lait, leur énergie à donner accroissement ; par le vin, leur aptitude à rendre la vigueur ; par le miel enfin, leur propriété de purifier et de conserver. Voilà ce que la divine sagesse distribue à ses serviteurs : voilà le fleuve sans cesse jaillissant des immenses délices qu'elle leur prépare. C'est véritablement là s'enivrer de la joie des banquets, et on attribue avec raison à la sagesse le privilège de vivifier, de nourrir, de renouveler et de parfaire.

V. C'est en ce sens mystique qu'on dit que l'auteur de tous les biens, que Dieu s'enivre, et l'on veut marquer ainsi la plénitude parfaite et l'immensité ineffable de la jouissance, ou, pour mieux dire, de l'essence divine. L'ivresse, chez nous, se prend en mauvaise part et n'est autre chose que l'excès dans le boire et une défaillance des sens et de l'entendement ; mais chez Dieu, elle se prend en bonne part, et elle est l'abondance infinie de tous les biens s'écoulant dans sa source même. Également dans ce renversement d'esprit qui accompagne l'ivresse, il faut voir la suréminence incompréhensible par laquelle Dieu échappe à l'entendement et dépasse toute idée, toute intelligence, tout être. En un mot, il est troublé d'ivresse jusqu'à l'excès, parmi toutes ces perfections, parce qu'il en est inondé au delà de toute mesure, et parce qu'il habite en dehors d'elles et par-dessus elles.

Et ces locutions nous conduisent à comprendre de la même sorte les festins des élus dans le royaume des cieux. Car il est dit : « Le roi passera, il les fera asseoir et les servira (1).

(1) Luc, 12, 37.

Ceci désigne la fraternelle concorde des bienheureux dans la participation aux mêmes grâces, et l'assemblée des premiers-nés qui sont inscrits dans le ciel, et les esprits des justes enrichis de tous les dons parfaits. Quand on dit qu'ils s'asseoiront, je crois qu'on veut figurer la fin de leurs travaux multipliés, leur vie calme et tranquille, leur divin état dans la lumière et dans la région des vivants, leur félicité sainte, la pure et abondante possession de tous les trésors célestes qui les plonge dans un océan d'allégresse. Et c'est Jésus qui les réjouit, les fait asseoir et les sert, qui leur donne cet éternel repas, et leur distribue les flots de ce bonheur si plein.

VI. Mais je vous entends ; vous m'allez demander l'explication de ce qu'on nomme le sommeil et le réveil de Dieu. Et quand j'aurai montré que ce sommeil est la mystérieuse profondeur de Dieu et sa parfaite incommunicabilité ; que ce réveil est l'attention même avec laquelle la Providence veille au gouvernement et au salut de ses créatures, vous me ferez sur le symbolisme théologique des questions ultérieures. Mais d'une part, je ne veux pas avoir l'air de dire des choses nouvelles quand je ne puis que retomber dans les mêmes discours ; et, de l'autre, je crois avoir satisfait heureusement à vos demandes. C'est pourquoi je termine ici ma lettre dans la conviction que j'ai surabondamment répondu à la vôtre.

Je vous envoie mon Traité de la Théologie symbolique ; vous y verrez avec de plus amples explications ce que c'est que le palais de la sagesse, les sept colonnes qui le décorent, et pourquoi les mets sont distingués en victimes et en pains, et ce que veut dire le mélange du vin, la fatigue qui suit l'ivresse en Dieu, et tout ce que renferme ma lettre. Il m'a semblé que ce livre rend facile l'explication des symboles théologiques et s'accorde très bien avec la doctrine et la vérité des saintes Écritures.

LETTRE DIXIÈME

A JEAN, THÉOLOGIEN,

APOTRE, ÉVANGÉLISTE, EN EXIL DANS L'ILE DE PATHMOS

ARGUMENT. — Saint Denys annonce prophétiquement au disciple bien-aimé, en exil à Pathmos, sa délivrance prochaine et son retour en Asie.

Je vous salue, ô âme sainte ! vous êtes mon bien-aimé ; et je vous donne plus volontiers ce titre qu'à tous les autres. Je vous salue encore, ô bien-aimé, si cher à celui qui est véritablement beau, plein d'attraits et digne d'amour. Faut-il s'étonner que le Christ ait dit la vérité, et que les méchants chassent ses disciples des villes, et que les impies se rendent à eux-mêmes la justice qu'ils méritent en se retranchant de la société des saints? Vraiment les choses visibles sont une frappante image des choses invisibles : car, dans le siècle à venir, ce n'est pas Dieu qui accomplira la séparation méritée, mais les mauvais s'éloigneront eux-mêmes de Dieu. C'est ainsi que, même ici-bas, les justes sont avec Dieu, parce que, dévoués à la vérité et sincèrement détachés des choses matérielles, affranchis de tout ce qui est mal et épris d'amour pour tout ce qui est bien, ils chérissent la paix et la sainteté ; parce que, dès ce monde, ils préludent aux joies des temps

futurs, menant une vie angélique au milieu des hommes en toute tranquillité d'esprit, vrais enfants de Dieu, pleins de bonté et enrichis de tous les biens.

Je ne suis donc pas assez insensé pour imaginer que vous ayez de la douleur; quant à vos tourments corporels, vous les sentez, mais vous n'en souffrez pas.

Au reste, tout en adressant un blâme légitime à ceux qui vous persécutent et qui pensent follement éteindre le soleil de l'Évangile, je prie Dieu qu'ils cessent enfin de se nuire, qu'ils se convertissent au bien et vous attirent à eux pour entrer en participation de la lumière. Mais, quoi qu'il arrive, rien ne nous ravira les splendeurs éblouissantes de l'apôtre Jean; car, pour le présent, nous jouissons des vérités de votre enseignement que nous rappelons à notre mémoire; et bientôt (et je le dis hardiment), bientôt nous serons réunis à vous. Car je mérite confiance quand je dis ce que vous et moi nous avons appris de Dieu : c'est que vous serez délivré de la prison de Pathmos; que vous retournerez en Asie, et que, là, vous donnerez l'exemple d'imiter le Dieu bon, laissant à la postérité de suivre vos traces.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.
ART. I. — Où l'on discute l'authenticité des livres attribués à saint Denys l'Aréopagite. IV
ART. II. — Où l'on expose la doctrine de saint Denys et l'influence qu'elle a exercée. LXXX

LIVRE

DE LA HIÉRARCHIE CÉLESTE

CHAP. I. — Comment toute illumination divine, qui par la bonté céleste passe aux créatures, demeure simple en soi, malgré la diversité de ses effets, et unit les choses qu'elle touche de ses rayons. 4
CHAP. II. — Qu'on donne très bien l'intelligence des choses divines et célestes par le moyen de signes qui ne leur ressemblent pas. 7
CHAP. III. — On expose la définition de la Hiérarchie et son utilité. 15
CHAP. IV. — Ce que signifie le nom d'anges? 18
CHAP. V. — Pourquoi on appelle généralement du nom d'Anges toutes les célestes essences? 23
CHAP. VI. — Que les natures célestes se divisent en trois ordres principaux. 25

Chap. VII. — Des séraphins, des chérubins et des trônes qui forment la première hiérarchie. 27
Chap. VIII. — De la seconde hiérarchie qui se compose des dominations, des vertus et des puissances. 34
Chap. IX. — De la dernière hiérarchie céleste qui comprend les principautés, les archanges et les anges. 39
Chap. X. — Résumé et conclusion de ce qui a été dit touchant l'ordre angélique. 44
Chap. XI. — Pourquoi les esprits angéliques sont nommés généralement vertus célestes. 46
Chap. XII. — D'où vient que l'on donne le nom d'anges aux pontifes de notre hiérarchie. 48
Chap. XIII. — Pourquoi il est dit que le prophète Isaïe fut purifié par un séraphin. 50
Chap. XIV. — Que signifie le nombre des anges dont il est fait mention dans l'Écriture. 58
Chap. XV. — Quelles sont les formes diverses dont l'Écriture revêt les anges, les attributs matériels qu'elle leur donne, et la signification mystérieuse de ces symboles. 59

LIVRE

DE LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE

Chap. I. — Qu'est-ce, d'après la tradition, que la hiérarchie ecclésiastique, et quel est son but? 74
Chap. II. — Des cérémonies qui s'observent dans l'illumination ou Baptême. 81
Chap. III. — Des cérémonies qui s'accomplissent dans l'Eucharistie. 92
Chap. IV. — Des cérémonies qui se font en la consécration de l'huile sainte. 110
Chap. V. — De la consécration des saints Ordres. 121
Chap. VI. — Des diverses classes de ceux qui sont initiés. 134
Chap. VII. — Des cérémonies qui se font pour les défunts. 141

LIVRE

DES NOMS DIVINS

DENYS, PRÊTRE, A TIMOTHÉE, AUSSI PRÊTRE

CHAP. I. — Quel est le but de ce discours, et qu'est-ce qui nous est enseigné touchant les noms divins? 158
CHAP. II. — Appellations communes et particulières des personnes divines, et ce que c'est qu'unité et distinction en Dieu. 168
CHAP. III. — De la force de la prière; du bienheureux Hiérothée; de la piété et de la manière de parler de Dieu. 181
CHAP. IV. — Du bon; de la lumière; du beau; de l'amour; de l'extase; du zèle, et que le mal n'est pas un être, ne procède pas de l'être, ne subsiste pas dans l'être. 186
CHAP. V. — De l'être; où l'on parle aussi des types ou exemplaires. 221
CHAP. VI. — De la vie. 231
CHAP. VII. — De la sagesse, de l'intelligence, de la raison, de la vérité et de la foi. 234
CHAP. VIII. — De la puissance, de la justice, du salut, de la rédemption; où il est aussi traité de l'inégale répartition des bienfaits divins. 242
CHAP. IX. — De la grandeur et de la petitesse; de l'identité et de la diversité; de la similitude et de la dissemblance; du repos et du mouvement; de l'égalité. 249
CHAP. X. — Du dominateur suprême et de l'ancien des jours; où l'on traite aussi de l'éternité et du temps. 256
CHAP. XI. — De la paix, et ce que signifient ces mots : d'être en soi, de vie en soi, de puissance en soi, et autres semblables. 259

Chap. XII. — Du Saint des saints; du Roi des rois; du Seigneur des seigneurs; du Dieu des dieux. 266
Chap. XIII. — De la perfection et de l'unité. 269

TRAITÉ

DE LA THÉOLOGIE MYSTIQUE

Chap. I. — Ce que c'est que l'obscurité divine. 276
Chap. II. — Comme il faut s'unir et payer tribut de louanges au Créateur et souverain Maître de toutes choses. 279
Chap. III. — Quelles affirmations et quelles négations conviennent à la divinité. 281
Chap. IV. — Que le suprême auteur des choses sensibles n'est absolument rien de tout ce qui tombe sous les sens. 284
Chap. V. — Que le suprême auteur des choses intelligibles n'est absolument rien de ce qui se conçoit par l'entendement. 285

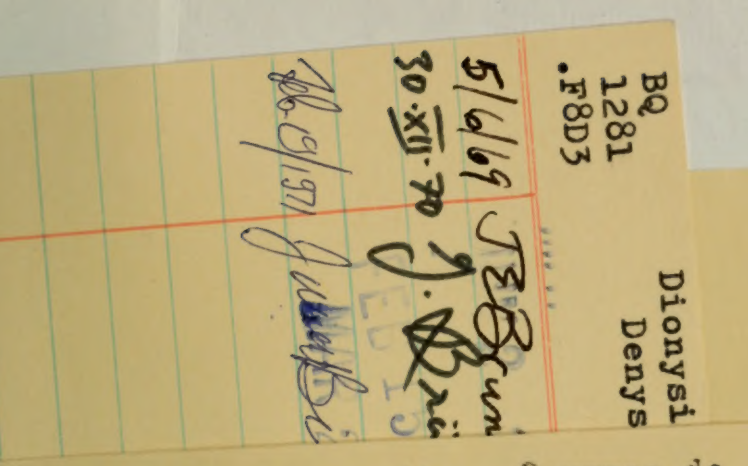
LETTRES

DE SAINT DENYS L'ARÉOPAGITE

Lettre I. — A Caïus, thérapeute. 287
Lettre II. — Au même Caïus. 289
Lettre III. — Au même Caïus. 290
Lettre IV. — Au même Caïus. 291
Lettre V. — A Dorothée, diacre. 293
Lettre VI. — A Sosipatre, prêtre. 295
Lettre VII. — A Polycarpe, évêque. 296

Lettre VIII. — Au moine Démophile. Comment on doit se tenir en son propre emploi; et de la mansuétude. 300
Lettre IX. — A l'évêque Titus, qui avait demandé par lettre ce que c'est que la maison de la sagesse, son calice, sa nourriture et son breuvage. 314
Lettre X. — A Jean, théologien, apôtre, évangéliste, en exil dans l'île de Pathmos. 323
Table des Matières. 325

FIN DE LA TABLE


BQ
1281
.F8D3
Dionysi
Denys